



Di Berardino, María Aurelia

Crítica a la interpretación jamesiana de las tesis realistas en Ferdiand Schiller y John Dewey

Tesis presentada para la obtención del grado de Doctora en Fiolosofía

Director: Di Gregori, María Cristina

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica éditada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida

Di Berardino, M. A. (2010) Crítica a la interpretación jamesiana de las tesis realistas en Ferdiand Schiller y John Dewey [en línea]. Tesis de Posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.352/te.352.pdf>

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

[http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/.](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/)

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode.>

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

**CRÍTICA A LA INTERPRETACIÓN
JAMESIANA DE LAS TESIS REALISTAS EN
FERDINAND SCHILLER Y JOHN DEWEY**

Tesista: Lic. María Aurelia Di Berardino (Departamento de
Filosofía, UNLP)

Directora: Dra. María Cristina Di Gregori (UNLP-CONICET)

Co-director: Dr. Ángel Manuel Faerna (Universidad de Castilla-
La Mancha, España)

2009

ÍNDICE GENERAL

A modo de presentación	3
Agradecimientos	4
Nota sobre citas y traducciones	5

1. Un problema en retrospectiva: controversia actual, huellas del pasado

1.1 Realismo: una definición y algunas estrategias contemporáneas	7
1.2 El retorno al realismo	11
1.3 Las mil caras del realismo y las mil caras del pragmatismo: o de cómo se lee el pragmatismo hoy	22
1.4 Ser o Tiempo: entre aceptar y negar la versión jamesiana de la historia	32

2. Tres autores, tres lecturas: James, Dewey, Schiller y los matices del diagnóstico pragmático acerca de controversias y soluciones.

2.1 William James y el empirismo radical	
2.1.1 <i>Racionalismo vs. empirismo:</i> <i>la controversia desde la perspectiva pragmatista</i>	42
2.1.2 <i>El camino hacia el empirismo radical</i>	53
2.1.3 <i>La radicalización del empirismo</i>	59
2.2 John Dewey y el naturalismo empírico	73
2.2.1 <i>De qué hablamos cuando hablamos de teoría y práctica</i>	77
2.2.2 <i>Griegos y modernos:</i> <i>a vueltas con el racionalismo y el empirismo</i>	84
2.2.3 <i>El fin de la controversia y el origen de las especies</i>	91
2.3 Ferdinand Schiller y la lógica humanista	
2.3.1 <i>El derecho a postular</i>	96
2.3.2 <i>Hacia una teoría voluntarista del conocimiento</i>	106
2.3.3 <i>Relevancia y verdad</i>	122

3. Tiempo y creación: Schiller y los tópicos olvidados por la tradición

3.1 Verdad y realidad según Schiller	127
3.1.1 <i>Schiller y Protágoras: reinventando el sujeto</i>	128
3.1.2 <i>La ambigüedad de la verdad</i>	136
3.1.3 <i>La verdad en construcción</i>	143
3.1.3.1 <i>Dos aspectos del problema de la verdad</i>	149
3.2 Del dualismo a la síntesis: razones para mediar en la disputa entre realistas e idealistas	159
3.3 Apuntes para una epistemología humanista: hacer y crear	172

4. John Dewey: un realista sin realismo

4.1 Dewey: entre idealistas y realistas	182
4.1.1 <i>Las raíces hegelianas y el supuesto "idealismo" de Dewey</i>	187
4.1.2 <i>El giro hacia los hechos</i>	194
4.1.3 <i>1904-1910: los años realistas</i>	200
4.1.3.1 <i>El postulado del empirismo</i>	202
4.1.3.2 <i>Seis realistas y un objetor</i>	210
4.1.3.3 <i>Contra el realismo epistemológico: una discusión en torno al estatus de la percepción</i>	221
4.2 El conocimiento como experiencia	228
4.3 El período naturalista	
4.3.1 <i>La reconstrucción</i>	234
4.3.2 <i>La búsqueda del método</i>	246
4.3.3 <i>Lo sagrado y lo profano</i>	248

5. Conclusiones

5.1 La incomodidad del mundo	255
5.2 La experiencia cognoscitiva	260
5.3 La carga de la prueba	
5.3.1 <i>Conocimiento y metafísica</i>	268
5.3.2 <i>Y otra vez, realistas e idealistas</i>	274
5.4. El neopragmatismo de Ferdinand Schiller	280

6. Bibliografía

6.1. Sobre realismo en general.....	289
6.2. Específica.....	293

A modo de presentación

Es el Pragmatismo una orientación del espíritu, un movimiento de ideas, un método y criterio mejor que un sistema, tan complejo en sus gérmenes, tan proteico en sus manifestaciones, que esta misma heterogeneidad y poliformidad [...] constituye su mayor valimiento y su más alta justificación; ya que las religiones son tanto más divinas cuanto más herejías engendran, ya que las tesis científicas son tanto más humanamente fecundas y grandes cuanto más hipótesis y más antítesis generan.¹

Esta tesis acepta el carácter polimórfico del pragmatismo, acepta de buen grado que se trata siempre de una orientación más que de una escuela de pensamiento. Y al hacerlo constituye una nueva herejía, una hipótesis que está a mitad de camino de la interpretación ecuménica de William James y la más sediciosa de Charles Peirce. Intenta encontrar aquellas tesis que hacen del pragmatismo un nuevo nombre para una vieja forma de conducir la polémica acerca del realismo.

Una herejía y una hipótesis que no reniegan de otras construcciones, sino que las suman a su propio interrogante, porque seguramente aquello que valía para los primeros años del siglo XX, sigue siendo un hecho un siglo más tarde:

Todavía [el pragmatismo] se halla en el período más bello de la vida, en la florada de las ilusiones, en su juventud. Aún no ha cristalizado, ni ha deformado sus principios con un sistema preconcebido. Lucha, sí, por el triunfo de sus ideales; pero no quiere imponerlos con esa intolerancia burguesa y filistea de los que por no producir ya nada quieren conservarlo todo. Cuando llegue a ser una obra clásica, perfecta, acabada, terminará su trayectoria, porque su misión será cumplida; y entonces desaparecerá para dejar paso a otras direcciones del espíritu, que determinarán nuevos movimientos de ideas.²

¹ Izquierdo, José María. *Del Pragmatismo* (1910, 2009). Conferencia pronunciada en el Ateneo de Sevilla el 14 de marzo de 1910. Edición del Ateneo de Sevilla, año 2009, pág. 14-15.

² *Ibid.*, pág. 37.

Agradecimientos

Todo arte es una colaboración
John Millington Synge [y otros]

En cierto sentido, para el pragmatismo *arte* es todo aquello que constituye un logro, una consumación en la experiencia de algo que se busca, se intenta y, claro, se consigue. Para el pragmatismo también, la experiencia es el lugar común donde confluyen los sueños de unos y otros. El arte, así, es un logro comunitario.

Esta tesis sigue pragmáticamente ambas ideas: es un arte, ya que representa la apropiación de *un sentido* de un mínimo retazo de las ideas pragmatistas, y fue posible gracias a la colaboración de muchos que dieron sentido a ese sentido.

Mi agradecimiento es igualmente pragmático, no escinde la razón de las emociones: hay quienes leyeron estas líneas, las corrigieron, le encontraron sentido a las palabras a pesar de mí misma, me acercaron bibliografía, me dieron la razón o me la negaron. Hay otros que simplemente compartieron mi tiempo y mi conflicto, mate o café mediante.

No puedo nombrar a todos si es que la tesis quiere tener un comienzo. Pido disculpas si omito ahora un nombre o muchos. Agradezco entonces:

A la directora y al codirector de esta tesis, Dres. Cristina Di Gregori y Ángel M. Faerna respectivamente. Hicieron más que lo posible para que esta tesis viera la luz: incontables correcciones, sugerencias —todas ellas atinadas y valiosas—, y el hecho fundamental de haber confiado en mi trabajo. Ambos también me dieron la posibilidad de trabajar en sus respectivos equipos de investigación, en los que no sólo encontré el ánimo común de pensar la filosofía pragmatista, sino que además me vi favorecida por la amistad de muchos pares. Al Dr. Faerna especialmente quiero agradecerle su esfuerzo por gestionar mi presencia en distintas reuniones realizadas en España. Gracias a ello pude discutir mis ideas, confrontar puntos de vista y ajustar interpretaciones en otro ámbito académico.

A mis compañeros de los equipos de investigación, tanto de Argentina como de España, que asistieron a la génesis de las ideas plasmadas aquí y que ayudaron con sus comentarios a darles esta forma definitiva.

Al Dr. Ramón del Castillo, que me sumó a su equipo de investigación sobre pragmatismo y me ayudó, con sus textos y sus comentarios, a comprender buena parte de las intuiciones pragmatistas.

Al Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra, cuyo profesor a cargo, el Dr. Jaime Nubiola, y su equipo (Sara Barrena, Izaskun Martínez, Elsa Muro, entre otros), además de brindarme la oportunidad de exponer mi versión del pragmatismo de Ferdinand Schiller y sugerirme fructíferos comentarios, facilitaron el acceso a las publicaciones de este autor en revistas de filosofía.

Al Dr. Ricardo Gómez, que hace ya muchos años le acercó a la Dra. Di Gregori los primeros textos de Schiller para que pudiera comenzar a trabajar en este ignoto autor inglés.

A mis amigos, y a Ariel Viguera especialmente, que aprendió de pragmatismo con el ánimo de ayudarme.

A mi familia.

A Juan.

Y desde el alma, a Manu y Lolita, que se preguntan por qué habrían de darme un título de doctora si es que no pienso curar a nadie.

Nota sobre las citas y traducciones

Las obras siempre se citan por su edición en español cuando existe traducción disponible. En caso contrario, realizo mi propia traducción en el cuerpo del texto e incluyo en nota a pie de página el texto original.

Las referencias a las obras completas de John Dewey siguen la pauta convencional que indica la serie (EW, MW, LW), seguida del número de volumen y la página o páginas de la edición de Jo Ann Boydston:

-*The Early Works of John Dewey*, 1882-1898, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1967-1972, 5 vols.

-*The Middle Works of John Dewey*, 1899-1924, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1976-1983, 15 vols.

-*The Later Works of John Dewey*, 1925-1953, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1981-1991, 17 vols.

1. Un problema en retrospectiva: controversia actual, huellas del pasado

1.1 Realismo: una definición y algunas estrategias contemporáneas

El realismo, tal vez uno de los debates más candentes en el marco de la filosofía contemporánea, reconoce al menos tres elementos constitutivos de este compromiso, a saber: un enunciado ontológico —la existencia del mundo externo—, un supuesto epistemológico —es posible el conocimiento del mundo— y una teoría de la percepción —qué tanto las cosas de ese mundo son tal como aparecen—. De manera esquemática podría decirse que el realismo afirma:

- (a) La *existencia* de objetos (a, b, c....n)³ que poseen determinadas propiedades o características (la de ser H, I, J....N), y
- (b) Tanto la existencia de estos objetos como las propiedades que poseen son *independientes* de las creencias de los sujetos, de sus prácticas lingüísticas, de los esquemas conceptuales, etc.

Estos aspectos o compromisos realistas generan al menos dos reacciones bien diferenciadas: o bien se pone en duda la cláusula (a), esto es, la *existencial*, o bien la (b), el enunciado de *independencia*.

Estrategias no-realistas como las del no-cognitismo, el eliminacionismo o el instrumentalismo, rechazan de plano la dimensión existencial del problema.⁴ Por su

³ Dado que hago referencia al realismo en su mayor grado de generalidad, me refiero con *objetos* a aquellos objetos materiales macroscópicos —y sus respectivas propiedades— que pueblan la cotidianeidad, tales como árboles, sillas, etc. Se entiende que podría alguien ser realista en cuanto a estos objetos se refiere y un no realista si considera otros objetos y sus propiedades. Pero en ese caso tendríamos que esbozar otros niveles de especificidad que exceden los propósitos de esta introducción. Así podríamos referirnos a una clase peculiar de realismo que ha generado también una polémica muy ardua en la contemporaneidad, y no es otro que la del realismo científico. Entendemos por éste aquella concepción que afirma que los productos de la investigación científica exitosa se deben sin más al conocimiento de fenómenos independientes de cualquier teoría, y que tal conocimiento es posible; incluso en los casos en que los fenómenos relevantes no son observables.

parte, el anti-realismo, el subjetivismo o el idealismo descreen y desafían la dimensión (b), la independencia absoluta del mundo respecto de nuestras prácticas.

En el caso de la tesis expresada en (b), el desafío de Michael Dummett y su “idealismo sofisticado” se reconoce como una apuesta anti-realista que profundiza los problemas de esta dimensión. Su estrategia general es probar la plausibilidad del rechazo a esta tesis por medio del rechazo del realismo semántico en un área determinada del discurso. En un sentido esquemático, hablar de realismo semántico implica reconocer la relación entre este tipo de realismo y la tesis de la bivalencia. Sea (x) el enunciado “Cada número par es la suma de dos primos”,⁵ y (z) nuestra comprensión de (x). Para Dummett, (z) supone conocer las condiciones de verdad de (x), y la concepción de verdad implica la bivalencia. Dicho en otros términos, (x) —entendida como un enunciado con sentido— puede ser o bien verdadera o falsa, aun cuando en principio no tengamos un método para reconocer cuándo es verdadera y cuándo es falsa.

Lo anterior lleva a Dummett a concluir que no hay una caracterización metafísica del realismo tal como la hemos presentado líneas arriba (con las cláusulas a y b), sino que en cualquier caso, todo el contenido literal del realismo se agota en el semántico. Esto es, la controversia sustancial es una que concierne a la noción de verdad apropiada a ciertos enunciados en discusión y, en consecuencia, con el significado que tienen esos enunciados.⁶ De modo tal que la discusión metafísica se vuelve ociosa dando lugar a un debate pleno en el contexto de la semántica. Esta idea de Dummett ha

⁴ En esta controversia particular, hay que mencionar a modo de ejemplo el desafío al realismo platónico propuesto por autores como Hartry Field. Desafío que en el marco de la teoría del error que este autor propone, permitiría ofrecer una descripción epistemológica más adecuada de la aritmética. *Cfr.* Field, H. (1980), *Science without Numbers*. Oxford, Blackwell.

⁵ Conjetura de Goldbach.

⁶ *Cfr.* Dummett, M. (1978), *Truth and Other Enigmas*. London, Duckworth.

sido ampliamente discutida, ya que liga necesariamente el realismo con la teoría correspondentista de la verdad.

Alejándose de los objetores a la posición de Dummett, la taxonomía que éste propone le sirve a Hilary Putnam, por ejemplo, para ubicar tanto su propuesta realista “interna” como la contrapartida teórica de la misma: el realismo metafísico. Por este último Putnam entenderá la combinatoria de estas tres tesis:

- i. el mundo consiste en una totalidad fija de objetos independientes de la mente
- ii. hay exactamente una descripción verdadera y completa del modo en que el mundo es
- iii. la verdad involucra algún tipo de correspondencia

En la descripción de Dummett, la tesis *realista interna* caería bajo el rótulo “no-realista”, mientras que los supuestos del *realismo metafísico* serían un tipo particular de “reduccionismo”. Así, Hilary Putnam comenta:

El reduccionismo con respecto a una clase de afirmaciones [...] es la concepción que mantiene que las afirmaciones de esa clase son “hechas verdaderas” por hechos que se encuentran fuera de esa clase.

Si un punto de vista es reduccionista con respecto a las afirmaciones de un tipo, pero con el único ánimo de insistir en la teoría de la verdad-correspondencia para las oraciones de la clase reductora, entonces el punto de vista es realista metafísico en su raíz. Un punto de vista auténticamente no-realista es no-realista en todo su recorrido.⁷

De lo anterior, Putnam infiere que es muy probable que sea la tradición y no Dummett la que se equivoque en las categorías. De tal modo, insiste en que tradicionalmente se les adjudicaron compromisos no-realistas a los filósofos reduccionistas. Putnam y Dummett acuerdan en que el debate entre los reduccionistas se

⁷ Putnam, Hilary (1988), *Razón, verdad e historia*. Madrid, Tecnos, p.66.

reduce —y valga la redundancia— a la discusión por aquello que realmente hay (el supuesto ontológico), dejando intocada la concepción correspondentista de la verdad. De aquí que Putnam se permita inferir que *cualquier filósofo anterior a Kant ha sido realista metafísico*.

Frente al realista metafísico, la perspectiva putnamiana consiste en defender un realismo desvinculado de la tesis correspondentista, que se aleje lo suficiente del idealismo (la mente como constructora del mundo) pero sin *enajenar* al sujeto del mundo. Si nos vemos obligados a utilizar lenguaje metafórico, señala Putnam,

dejemos que la metáfora sea ésta: la mente y el mundo construyen conjuntamente la mente y el mundo (o, haciendo la metáfora todavía más hegeliana, el Universo construye el Universo, desempeñando nuestras mentes (colectivamente) un especial papel en la construcción).⁸

Este mapa que esbozamos de respuestas dicotómicas no es del todo fiel; deberíamos incluir en él lo que parece presuponer una tercera alternativa, esto es, la opinión de los *quietistas*. Esta opción está representada por quienes argumentan que el debate mismo es uno que carece de sustancialidad metafísica y que la mejor manera de afrontar dicha controversia es ignorándola. Otra manera de presentar lo mismo sería hacerlo al modo de Richard Rorty cuando señala que todo rechazo de las distinciones tradicionales concurre en una versión quietista que, en su caso al menos, remite al lenguaje:

Ésta es precisamente la manera como yo entiendo el lenguaje. Es una tela hecha de una sola pieza, de la que uno se puede apropiar si renuncia a todas las distinciones

⁸ *Ibid.*, p.13.

tradicionales. Debemos tener una concepción pareja y homogénea del lenguaje. Y yo reconozco como mía una concepción quietista del lenguaje.⁹

Y aunque estemos acercándonos a una taxonomía más ajustada, en esta presentación esquemática hemos obviado un detalle nada menor: el hecho de la persistencia de la controversia sobre el realismo, la perpetuación de un debate que parece siempre avanzar dos pasos para retroceder cuatro.

En algún sentido esta tesis no es más que el deliberado retroceso a una forma de enfrentar la controversia para evitar, si acaso fuera posible, el juego *actual* entre idas y vueltas que parece eternizarse. Pero para ello, habrá que decir cómo es que la controversia ha cerrado filas desde un tiempo a esta parte y por qué lo ha hecho.

1.2 El retorno al realismo

Toda controversia, y no sólo la que nos ocupa aquí, admitiría al menos dos formas de resolución o, si queremos, toda controversia puede ser pensada o bien como una que se resuelve por la victoria de uno de los términos dicotómicos que la componen, o bien por el abandono del debate. Abandono producto de un cambio de intereses en el diálogo de los interlocutores en juego, por el desgaste de la controversia, etc. Ambas posibilidades entrañan una idea acerca de cuál ha de ser la estrategia argumental a seguir. En el primer caso, la jugada consiste básicamente en sumarse al debate desde una de las alternativas, proyectándose como una voz que se suma al cauce de la discusión con la esperanza tal vez de dirimir la cuestión a partir de ese aporte. Aunque cabría pensar una segunda estrategia que, suponiendo también que la controversia es pasible de solución, desarticule las fallas argumentales de uno y otro

⁹ Engel, Pascal; Rorty, Richard (2007), *¿Para qué sirve la verdad?* Buenos Aires, Paidós, p.57.

contendiente. Una estrategia que se puede reconocer en estas palabras de Hilary Putnam que no por casualidad reflejan el tono de su propia inserción en el debate sobre el realismo:

A continuación, quisiera atraer la atención del lector hacia el problema del realismo. Al hacerlo sé que estaré enfrentándome a lo que muchos de ustedes les parece natural. Muchos filósofos desean descartar los problemas tradicionales en la filosofía de la percepción como si ya se hubiese desperdiciado demasiado tiempo en su tratamiento y como si simplemente lo hubiéramos trascendido [...] Muchos filósofos están hoy abiertamente conformes, ya sea desde el punto de vista dogmático, ya sea desde un punto de vista antirrealista igualmente dogmático. Creo que el progreso con respecto a estos problemas llegará únicamente cuando apreciemos cómo cada uno de estos puntos es igualmente insatisfactorio, cómo cada uno de ellos es concebido alternativamente de acuerdo a la imagen del otro, y cómo cada uno depende de la idea de que el otro es la única alternativa.¹⁰

La segunda posibilidad avanzaría sobre la consideración de que la contienda nunca se resuelve. De modo tal que apostar por una u otra alternativa es igual a nada; redundaría en beneficio de cualquiera de las partes, perpetuando la disputa sin eludirla. Pero si lo que se quiere es evitarla, entonces, o bien se nombra *insustancial* a la controversia o se demuestra la caducidad de ella. Para darla por agotada se apela a una estrategia argumental que en un primer momento desarticula la controversia tal y como está planteada y, en una segunda instancia, redscribe la problemática filosófica desde otro lugar.

Tal y como intentaré defender en esta tesis, esta segunda estrategia es la que han propuesto los pragmatistas clásicos, pero no necesariamente de la forma en la que dos neopragmatistas paradigmáticos de la contemporaneidad —Rorty y Putnam— lo han

¹⁰ Putnam, Hilary (2000). *Sentido, sinsentido y los sentidos*. Barcelona, Paidós, ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, pp.61-62.

presentado. Esta estrategia aparece *incluso* historizada¹¹ en este extenso párrafo de un texto de John Dewey que me permito transcribir en su totalidad:

Las viejas ideas se hacen a un lado despacio, pues son algo más que formas y categorías lógicas abstractas. Son hábitos, predisposiciones, actitudes de aversión y preferencia profundamente enraizadas. Además, persiste aún el convencimiento —aunque la historia muestre que se trata de un espejismo— de que todas las preguntas que la mente humana ha formulado se pueden responder en términos de las alternativas que esas mismas preguntas plantean. Pero, de hecho, el progreso intelectual normalmente tiene lugar mediante el puro y simple abandono de preguntas y de la alternativa dual que presuponen; un abandono que es fruto de su decreciente vitalidad y de un cambio en los intereses más urgentes. No resolvemos esas preguntas: pasamos sobre ellas. Los viejos interrogantes se resuelven desapareciendo, evaporándose, mientras ocupan su lugar otros nuevos que corresponden a los empeños y preferencias instaurados por el cambio de actitud.¹²

Por lo que a la contemporaneidad compete, no parece que estemos un peldaño más allá de lo que estaban los viejos pragmatistas allá por los albores del siglo XX. Muy por el contrario, cualquier argumento que pretenda mostrar la “superación” de la problemática se enfrenta a una bibliografía vasta y variada. Resulta altamente improbable que una disputa añeja, no significativa en nuestras investigaciones actuales, de escasa importancia teórica, pueda debatirse tal como si se tratara de una *cuestión candente*.¹³ Ocurre lo contrario: es una discusión candente, muy actual, y la prueba de

¹¹ Me refiero sencillamente a que este pronunciamiento de John Dewey acerca del fin de las controversias es un dato que el autor extrae de la historia de la filosofía y de la historia humana en general. Una historia cuyos comienzos y finales están dictados, no por normas o entidades supra-experienciales, sino por las demandas de los sujetos.

¹² Dewey, John, *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*. Edición, traducción y notas de Ángel Manuel Faerna. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p.60.

¹³ Este era el nombre que otro pragmatista, Ferdinand Schiller, reservaba para aquellas problemáticas que no pueden ignorarse en un determinado tiempo y lugar. Cfr. Schiller, F.C.S., “*Burning Questions*”. *The Personalist*, XVI (1935), pp. 199-215.

su recurrencia discurre, a grandes rasgos, por dos caminos que se intersecan una y otra vez a lo largo del debate contemporáneo: la discusión es ineludible porque es condición de posibilidad de la filosofía misma, y el realismo prueba ser la explicación más *racional* del éxito científico.

Pongamos por caso la lectura que propone Crispin Wright para evaluar el realismo y su persistencia. Este autor sostiene que la filosofía occidental es una disciplina fundamentalmente crítica. No es extraño por consiguiente que los filósofos de un período determinado desestimen los métodos y los objetivos de sus predecesores. La “negación” del pasado nunca es radical precisamente en el sentido que se intuye en la frase anterior: que se nieguen los métodos o ciertos objetivos no implica negar, necesariamente, las confrontaciones en toda su amplitud. De modo tal que el olvido futuro resguardará, casi con seguridad, el estatus controversial de una polémica muy actual, a saber, la del realismo. Pero acaso, entonces, ¿elegimos conservar esta polémica? Y si es así, ¿con qué criterios defendemos su continuidad? Wright no duda en ofrecernos una respuesta, y la misma sugiere una suerte de *a priori* filosófico: la empresa filosófica misma es un proyecto metafísico.¹⁴ Este proyecto se reduce al intento por comprender la relación entre el pensamiento humano y el mundo. Si fuera entonces éste el proyecto por excelencia de la filosofía, el abandono del debate sobre el realismo supone el abandono total de la preocupación filosófica. Por lo tanto, Crispin Wright “augura” una larga vida al realismo aunque filósofos futuros alteren cuanto aspecto del debate consideren necesario modificar.

¹⁴ En 1918, José Ingenieros declaraba: “Esta apreciación inexacta [negar que el filósofo es fruto de su tiempo] es debida al olvido frecuente de que la metafísica es el único género filosófico que no puede convertirse en ciencia y que constituye *strictu sensu* toda la filosofía; y el olvido, aún grave, de que el verdadero objeto de la filosofía es formular hipótesis legítimas acerca de los problemas que exceden la experiencia”. Ingenieros, José (2005), *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*. Buenos Aires, Clásicos Losada, p.20.

Para Wright una manera de hablar del realismo es presentarlo como una pretensión modesta, fruto precisamente de una mezcla entre algo inefable propio del mundo y ciertas capacidades asignables a los sujetos. Por un lado, el realismo admite que la humanidad se enfrenta a un mundo objetivo, en el que pocas cosas se reconocen como de factura humana y en el que se dan, por el contrario, características y misterios de los que probablemente nunca tengamos noticias. Pero la modestia de este reconocimiento de lo extraño del mundo va a la par de una suposición: los sujetos somos capaces de conocer el mundo y entenderlo. O lo que es igual, es posible formarse conceptos que refieren a características objetivas del mundo y obtener enunciados verdaderos sobre el mismo.

Según esta exposición, dos han sido y son los antagonistas del realismo: escépticos e idealistas. El escéptico se decanta por la *modestia* de la mezcla: aceptaría con el realista que nos enfrentamos a un mundo extraño y que, además, habría verdades que no son de nuestra hechura. Sin embargo, el escéptico dobla la apuesta, deslizándose la sospecha de que nuestras creencias acerca del mundo carecen de garantías adecuadas. Y en una versión más radicalizada, el escéptico negaría que podamos conceptualizar el mundo tal como realmente es.

En contrapartida, los idealistas refinan el argumento en contra de la pretensión cognoscitiva supuesta por el realismo. Es más, consideran que los realistas no alcanzan a comprender la naturaleza de la verdad. De suerte tal que los idealistas se comprometen —de una u otra forma— con la idea de que resulta *hasta impensable* que el modo en que concebimos el mundo sea escindido de las investigaciones que llevamos a cabo para conocerlo.

Más bien la realidad es [...] una reificación de nuestra propia naturaleza conceptual y cognitiva, sin más pretensión de autonomía que la de la imagen de un espejo. Por

consiguiente, no existe posibilidad alguna de que haya estados de cosas que excedan nuestras capacidades cognitivas, y mucho menos aún que trasciendan nuestra comprensión.¹⁵

Wright sostiene que en última instancia cualquier oposición al realismo constituye una tesis antirrealista, ya provenga del desafío escéptico o de uno de corte idealista. Si la filiación antirrealista del escéptico ha sido poco profundizada, se debe en parte al curso que la discusión ha tomado en los últimos años. Wright menciona, entre otras, la presentación de las propuestas antirrealistas (de cuño idealista) llevada a cabo por Michael Dummett como causa de la ausencia de la variante escéptica. Claro que otra consecuencia de esta variación idealista de la controversia ha generado lo que para Wright es una simplificación excesiva del debate. Porque el idealismo encuentra al realismo problemático en todos los ámbitos del discurso que se consideren en un determinado momento: ciencia, arte, filosofía, etc. Esto es, en principio, *toda* afirmación realista es objetable. Sin embargo el debate no es uno, ni global. Según Wright, son muchos los debates que quedan subsumidos bajo la categoría de realismo/antirrealismo. Si la controversia fuera tan sencilla o monolítica, sería posible encontrar un denominador común para variaciones del tema que van desde un platonismo matemático, pasando por el objetivismo moral, hasta el realismo científico. Para Dummett, tal como hemos mencionado, existe una tesis realista que es posible identificar en todas y cada una de las formas que toma el debate en áreas diferentes del discurso: la de la bivalencia. O lo que es igual, todo enunciado en la medida en que no sea demasiado vago, es verdadero o falso. Y esta tesis trae aparejadas ciertas connotaciones tales como que la verdad trasciende la evidencia, que el mundo es

¹⁵ “Rather reality is –on one version- a reification of our own conceptual and cognitive nature, with no more claim to autonomy than a mirror image. There is, accordingly, no possibility of states of affairs which outstrip our capacities for knowledge, still less transcend our understanding”. Wright, C. (1993), *Realism, Meaning and Truth*. Oxford UK y Cambridge USA, Blackwell, 2ª ed., p.2.

pensable y pasible de descripción *aunque* de maneras inciertas. Además de sugerir otra tesis omnipresente, la de la correspondencia, que desde la lectura propuesta por Wright no todos los realistas están dispuestos a aceptar. *Ergo*, Wright dice que el realismo más que una tesis común es un *síntoma*:

Cualquier intento por establecer qué sea lo esencial del realismo tiende a provocar la oposición de al menos algunos que se dicen realistas. La cuestión es que el realismo, caracterizado implícitamente por las opiniones sostenidas por los autores que se consideran a sí mismos realistas —en cualquier área de la filosofía—, es un síndrome, una trama imprecisa de actitudes y presupuestos separables.¹⁶

Dicho de esta manera, el carácter sintomático del realismo y la multivocidad de expresiones en sectores distintos de las prácticas humanas, conllevan la necesidad de instalarse en determinadas tesis realistas y no dirigir un estéril ataque global a una tesis *supuestamente* común. Por lo menos, esta es la estrategia antirrealista que Crispin Wright encarna para enfrentar problemas relacionados con aquél, tales como el del significado y el de la verdad.

Michael Devitt, interesado en defender el realismo científico (una de las áreas del discurso a las que hacía referencia Wright), apuesta por una explicación que hace del realismo uno muy cercano al del sentido común, pero que no implica necesariamente una teoría de la verdad. Esto es, la existencia de un mundo independiente de los sujetos —tesis ontológica— no condiciona el plano semántico en donde efectivamente se produce otra discusión: si el realismo no sirve de apoyatura argumental para la verdad, ¿necesitamos la verdad? Si es así, ¿en qué términos

¹⁶ “Any attempt to lay down what is essential to realism is liable to provoke opposition from at least some self-supposed realists. The fact is that realism, as implicitly characterized by the opinions of writers, in whatever area of philosophy, who regard themselves as realists, is a syndrome, a loose weave of separable presuppositions and attitudes”. *Ibid.*, pp. 3-4.

hablamos de ella, para qué fines y qué teoría sería la adecuada? Devitt sostiene que, en todo caso, la verdad es algo que habla no del mundo y su constitución no humana, sino de algo instalado en el plano de los sujetos y su lenguaje. Entonces, la discusión es semántica y en todo caso, dirá, ni siquiera necesitaríamos la verdad para explicar y describir *las propiedades de los símbolos que posibilitan a esos sujetos jugar una variedad de roles sociales*.¹⁷

Así entre ambos autores (Wright y Devitt) se establece algo del orden de un acuerdo en dos puntos al menos: a) el realismo parece no admitir su reducción a una tesis común aplicable a todo realismo (científico, epistemológico, del sentido común, moral, etc.); y b) el compromiso realista no conlleva necesariamente el compromiso (históricamente asociado al anterior) con una teoría de la verdad como correspondencia:

El realismo trata de la naturaleza de la realidad en general, sobre lo que hay y cómo es lo que hay; del mundo impersonal que en gran parte es inanimado. Si la verdad como correspondencia tiene un lugar, lo tiene en nuestra teoría de una pequeña porción solamente de esa realidad: en nuestra teoría sobre las personas y su lenguaje.¹⁸

Pero este cruce entre realistas y antirrealistas contemporáneos adquiere otros matices cuando se enmarca la discusión misma en otra que en la década del 60 generó la promesa, si no de progreso, al menos de cambio en la manera de comprender la filosofía. Me refiero a lo que se dio en llamar *giro lingüístico*.

Este rótulo, que mucho tiene que ver con la tradición analítica, es uno que debemos a Richard Rorty y a la edición a su cargo que lleva por título, precisamente,

¹⁷ Devitt, Michael (1991), *Realism & Truth*. Oxford UK y Cambridge USA, Blackwell, 2ª ed., p. 6.

¹⁸ “Realism is about the nature of reality in general, about what there is and what it is like; it is about the largely inanimate impersonal world. If correspondence truth has a place, it is in our theory of only a small part of that reality: it is in our theory of people and their language”. *Ibid.*, p. 43.

The Linguistic Turn.¹⁹ Edición que podría resumirse bajo el slogan “los problemas de la filosofía son problemas del lenguaje”, o también, como esa revolución que intenta superar las viejas controversias reduciendo a nulidad cosas tan distintas como la *Nada* heideggeriana o el concepto mismo de *experiencia*. Concepciones estas que tienen acaso como denominador común el vano intento de transformar a la filosofía en un saber sin supuestos. Precisamente es la filosofía de la segunda mitad del siglo XX la que se proclama como aquella libre de los laberintos argumentales que condujeron a filósofos anteriores a perderse en circularidad o petición de principio. Porque si los autores comprometidos con la analítica hallaban algo erróneo en el discurrir filosófico pasado, es que no daba cuenta de la fuente del problema: el sujeto y el mundo eran, alternativamente, sospechados de culpa ante la pretensión de transformar la filosofía en un genuino saber. Sin embargo, para estos filósofos del lenguaje el problema no estaba ni en el sujeto ni el mundo o en ambos, materializados ahora en la “lógica” del habla:

Con la expresión “filosofía lingüística” me referiré a la opinión según la cual los problemas filosóficos son problemas que pueden solucionarse (o disolverse) ya sea reformando el lenguaje, o bien por medio de una mejor comprensión del lenguaje que usamos actualmente.²⁰

Esta subversión metodológica, a saber, el reemplazo de viejas metodologías por la investigación de la corrección lógica de los lenguajes (que cumple, en parte, con el

¹⁹ No es una expresión acuñada por Richard Rorty, sino que surge de la explicación que ofrece Peter Bergmann avalando esta suerte de “revolución” frente a la metodología propia de la tradición filosófica. Así, Rorty cita textualmente a Bergmann: “All linguistic philosophers talk about the world by means of talking about a suitable language. This is the linguistic turn, the fundamental gambit as to method, on which ordinary and ideal language philosophers agree”, en Rorty, Richard (1992), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method. With two Retrospective Essays*. Chicago and London, The University of Chicago Press. 2ª ed., p. 5 (1ª edición, 1967).

²⁰ *Ibid.*, p. 5: “I shall mean by ‘linguistic philosophy’ the view that philosophical problems are problems which may solved (or dissolved) either by reforming language, or by understanding more about the language we presently use”.

sueño carnapiano de transformar la filosofía en un departamento de la Lógica), suponía un camino alternativo para terminar con tesis metafísicas y, por lo mismo, con algunas controversias tales como las de realismo vs. idealismo. Sin embargo, después de unos veinte años tomando la cotidianeidad del lenguaje como el *locus* de lo razonable y, por tanto, como lo único digno de investigación, la promesa de acallar ciertas controversias sencillamente naufragó. Según el análisis rortiano, este naufragio tuvo que ver de manera directa no con la novedad metodológica que supuso el giro, sino con una premisa de la tradición que quedó intocada. Seguimos hablando en términos representacionales, dice Rorty. Seguimos creyendo que nuestras creencias tienen la capacidad, la virtud o la propiedad de ser representativas de algo que está allí, llamémosle mundo, realidad, naturaleza, etc. Y parecería que, aunque ya no hablamos de mediaciones, el lenguaje es el lugar representacional por excelencia, y en consecuencia decir que nuestras creencias son representativas implica explicar qué cosa fuera del lenguaje (o de la experiencia en la vieja versión) las vuelve verdaderas o las rechaza. Y si es así, vuelve a instalarse el debate entre realistas e idealistas, al igual que otros tantos.

Sin detenernos en la peculiar lectura que Richard Rorty hace de la filosofía analítica, es interesante marcar que el debate entre realistas e idealistas parece seguir aquella predicción de Crispin Wright de que esta controversia no puede disolverse ya que constituye la condición de posibilidad misma de la filosofía. En esta lectura de Wright hay algo insoslayable en la discusión que no puede dirimirse tampoco apelando a las categorías del lenguaje. Y en este sentido se explicaría por qué, a pesar de revoluciones y giros, seguimos pensando en términos realistas o antirrealistas. Rorty, por el contrario, y en franca coincidencia con las propuestas teóricas de Donald Davidson, entiende que el enroque de la filosofía analítica no hace más que confirmar

exactamente lo contrario de lo que sostiene Wright. Esto es, que no hay algo así como “el problema” filosófico del mismo modo que no hay una cosa llamada “lenguaje”. Al menos, claro está, en el sentido que Davidson le da al lenguaje en tanto que *medio estructurado de representación* o ficción desnaturalizada del conocimiento. Lenguaje, en todo caso, dirá Davidson, es un nuevo nombre para el también nuevo *tercer* dogma del empirismo.

En medio del fracaso de alguna que otra revolución, Rorty entiende que la controversia entre realistas y no realistas es una superada, no porque logramos un consenso sino porque cambiamos los términos en que hablamos del conocimiento y la investigación. Hemos dado un paso adelante porque creímos en un camino alternativo que bloqueaba la posibilidad de hablar en términos representacionistas tal como lo intentaron alguna vez John Dewey y Ludwig Wittgenstein. Y este camino no es un atajo para *evitar* el problema que aqueja a ambos miembros de la controversia, sino una dirección que revela la *inexistencia* del problema mismo.

Rorty entiende que ese intento quedó trunco, y que pueden verse las lagunas de aquel acto de rebeldía en los textos de Dewey porque en ellos se insiste sobre el término *experiencia*, concepto ambiguo y oscuro que dio un paso al costado cuando se produjo el giro hacia el lenguaje. Esta lectura le da un crédito al pasado: John Dewey, y tal vez buena parte de los pragmatistas, iba en la dirección correcta, pero la “metáfora” era inadecuada. Y una bendición al planteo contemporáneo del lenguaje: aun asumiendo éste la opacidad del concepto de *experiencia*, permite desembarazarnos con mayor facilidad de la categoría de “representación”; auténtica manzana de la discordia en la arena argumental más actual.

Su aportación [la del planteo lingüístico en filosofía] fue haber ayudado a pasar de hablar de la experiencia como un medio de representación a hablar del lenguaje como

ese medio —cambio que, según se mostró, hizo más fácil dejar de lado la noción misma de representación—. El intento de Dewey de dejar de lado la problemática del realismo y el idealismo lo embarcó en un intento oscuro y dudoso de ver la “experiencia” y la “naturaleza” como dos descripciones de los mismos eventos, y en la idea de que la “experiencia deviene verdadera”.²¹

En la reconstrucción rortiana, el golpe más firme al representacionismo no fue dado por aquellos palos de ciego de John Dewey, sino por Donald Davidson y su idea de que la noción de lenguaje no tiene más claridad que la de experiencia (o naturaleza). La consecuencia filosófica “terapéutica” que Rorty deja entrever es que, si dejamos de hablar del carácter representacional de experiencias o proposiciones, habremos abandonado sin más la disputa entre realistas e idealistas. Y esta conclusión es el éxito de un fracaso: el intento fallido del giro lingüístico de pensar sin fundamentos denunció uno que seguía allí y, al hacerlo, fue posible abandonarlo, *dejar de pensar que existe una división genuina entre conocer un lenguaje y conocer el mundo*.

1.3 Las mil caras del realismo y las mil caras del pragmatismo. Aspectos generales de las lecturas contemporáneas del pragmatismo

Independientemente de la forma que adquiriera la controversia acerca del realismo en la actualidad, es ineludible la presencia del pragmatismo allegando aguas para la misma. Y tal vez porque buena parte de la reedición del debate es deudora de los trabajos de Hilary Putnam, uno de los pocos que en los 70 admitió la vena pragmática

²¹ “Its contribution was, instead, to have helped shift from talk about experience as a medium of representation to talk of language as such a medium -a shift which, as it turned out, made it easier to set aside the notion of representation itself. Dewey’s attempt to set aside the problematic of realism and idealism had involved him in an obscure and dubious attempt to see “experience” and “nature” as two descriptions of the same events and in the idea that “experience become true””. *Ibid.*, p. 373.

que inspiraba sus conclusiones. Así, en un libro ya clásico en nuestros días, su editor, Jarrett Leplin,²² sostiene que Putnam ha inaugurado una nueva era de interés por el realismo, al declarar que es éste el único que puede explicar por qué el éxito de la ciencia no es un milagro. Antirrealistas como Larry Laudan o Bas van Fraassen discuten las tesis de cuño realista que en dicha publicación aparecen representadas, entre otros, por Putnam e Ian Hacking.

Años después, otro debate²³ (protagonizado por C.F. Delaney y Cheryl Misak) siguió los pasos de la publicación de Leplin para mostrar que, en cuanto al realismo se refiere, hay más interrogantes que soluciones. La edición de Leplin intentaba rastrear los argumentos que se ofrecen para convalidar tanto el progreso como el éxito de la ciencia. Delaney²⁴ y Misak,²⁵ diez años después, entrecruzan sus opiniones teniendo como parámetro una idea de convergencia de cuño peirceano. Esto es, la discusión se plantea en términos de si acaso las investigaciones convergen hacia un grupo de creencias verdaderas y si éstas representan, se corresponden, entienden mejor, el mundo real. Misak defiende la no necesidad de la convergencia, quedándose con que aquella representa una hipótesis regulativa de la investigación cuya fuerza imperativa nos dice qué buscar, qué esperar de nuestras inquisiciones. Aunque no necesaria, hipotética y tal vez irracional,²⁶ el pragmatista (uno peculiar que en todo caso estaría mejor representado por Charles Peirce) ha hecho una buena opción: explorar la alternativa,

²² Leplin, J. (ed.), *Scientific Realism*. Berkeley, University of California Press, 1984.

²³ *The Modern Schoolman. A Quarterly Journal of Philosophy*, vol.LXXVI, Numbers 2 & 3, January/March 1999, Saint Louis University.

²⁴ El punto central de la argumentación de Delaney discurre alrededor de los logros de la ciencia natural. En este sentido, la apuesta realista en el proyecto epistémico general depende del logro *realista* de la ciencia natural.

²⁵ Misak, por su parte, reelabora lo que para ella es el punto vital de la presentación convergentista de Peirce, la insistencia en el aspecto modal de la convergencia; esto es, no se trata de qué son nuestras creencias sino de lo que podrían ser. Por lo tanto, en una reformulación más ajustada, Misak recrea la intuición de Peirce: creencia verdadera es aquella que sin importar cuánto investiguemos, no será revocada por argumentos o experiencias recalcitrantes, resistirá la duda y siempre estará en condiciones de enfrentar los desafíos de la investigación.

²⁶ Misak entiende que de la no necesidad de esta idea puede seguirse que encontremos en algún punto *x* la falta de razones para sostener una creencia como ésta.

suponer que la verdad nos espera y que en función de ello tiene sentido el debate y la investigación.

Helen Longino, en *The Fate of Knowledge*,²⁷ apuesta por determinadas explicaciones sociales del conocimiento que, entre otras cosas, resaltan el rol de la comunidad en la producción y obtención del mismo. En ese compromiso surgen ideas tales como el acuerdo comunitario para la determinación de lo que ha de ser entendido como genuino conocimiento. Acuerdo que nos remite para su explicación a la pregunta de por qué puede darse: o bien la verdad es el producto del acuerdo mismo, o bien el acuerdo es efecto de lo que existe independientemente de nosotros. Esta disyunción surge de la “aparentemente” consensual teoría de la verdad y de la realidad, derivable de ciertas tesis de un autor clave para fundamentar la dimensión social del conocimiento según esta autora, a saber: Charles Peirce.²⁸

Una lectura que bien puede remitirnos a aquella cuestión que Putnam explica acerca de la interrelación entre los conceptos de verdad, realidad y comunidad que William James trató de revelar. Si algo se distingue como real frente a una alucinación no es que la última sea menos real, sino que carece de “validez general”.²⁹ O lo que es igual, la *realidad*, en algún sentido, es *compartida*; lo que en términos más contemporáneos se traduciría como “intersubjetividad”.

Pero así como Hilary Putnam fue y es considerado uno de los autores obligados a la hora de encontrar promotores de la contienda sobre el realismo, es cierto que no es el único autor de filiación pragmatista que vuelve a aparecer en las discusiones. Muestra de lo dicho es la breve referencia que hiciera a la presencia de tesis realistas que

²⁷ Longino, Helen (2002), *The Fate of Knowledge*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.

²⁸ Debe aclararse que Peirce es contundente en este punto. Según sus desarrollos teóricos, el consenso es fruto de la verdad pero nunca la verdad producto del consenso. Sencillamente porque una de sus tesis afirma que lo que es verdadero es independiente de lo que *yo, tú o nosotros* podamos creer.

²⁹ Cfr. Putnam, Hilary (1990), *Realism with a Human Face*. Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press, pp. 232-250.

reconocen claras vinculaciones con las tesis de Charles Peirce. O la tensión entre autores comprometidos con la controversia y aquellos otros que se suman al “olvido” pretendido por un autor tan pragmatista como Putnam, Richard Rorty.

Sin embargo, aun cuando los términos de la discusión se hayan puesto al día, la disputa no da muestras de progreso.³⁰ Más bien, creo al igual que Putnam que los viejos contendientes no dijeron todo, o mejor, que hay algo que es necesario rescatar de la disputa precedente:

Pregunté —como título de esta conferencia— si aún había algo que decir, algo realmente nuevo que decir, sobre la realidad y la verdad. Si “nuevo” significa “completamente sin precedentes”, sospecho que la respuesta es “no”. Pero, si permitimos que William James pueda haber tenido algo “nuevo” que decir, algo nuevo para nosotros, no solamente nuevo para su propio tiempo, o al menos, que pueda haber tenido un programa para la filosofía que sea, en parte, el programa adecuado [...] si permitimos que Husserl, Wittgenstein y Austin puedan haber compartido algo del mismo programa, a pesar de que ellos también, cada uno a su manera, fracasaran en presentarlo adecuadamente, entonces, aún hay algo nuevo, algo inacabado e importante que decir sobre la realidad y la verdad.³¹

¿Qué es lo que Putnam cree rescatar de la vieja disputa sobre el realismo? ¿Cuál es la novedad que operaba en la controversia pasada y que, de reavivarse, implicaría un avance en nuestras consideraciones actuales?

Putnam mismo responde a estas preguntas siguiendo la huella de los pragmatistas clásicos —en particular, William James— al revelarnos la pretensión

³⁰ Asumo aquí la idea de progreso que enuncia Rorty precisamente en su libro sobre el giro lingüístico, explicándolo como nada más que un cambio. Un cambio que remite, sin lugar a dudas, a la idea de John Dewey acerca del desgaste de las controversias y al cambio direccional que ocurre cuando nuestros intereses viran hacia determinados sectores del “mundo”.

³¹ Putnam, Hilary (1994), *Las mil caras del realismo*. Barcelona, Paidós, ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 60-61.

jamesiana de la búsqueda de un realismo en filosofía que esté libre de los excesos del realismo metafísico. Ahora bien, según este autor, los filósofos han sido reticentes a la hora de evaluar la propuesta del pragmatismo como una genuina propuesta realista. Y esto se debe, entre otras cosas, a la afirmación de James de que no existe ninguna descripción que no refleje ningún interés. Pero a pesar de lo *intencional* de nuestras descripciones, no es necesario negar la existencia de esas cosas que se describen.

En esta reconstrucción de Putnam, el posicionamiento pragmatista frente al problema del realismo muestra dos caras: una de ellas se pronuncia en contra del realismo metafísico y la otra profundiza la alternativa que, en términos del autor, rescata el realismo del sentido común (realismo natural).

A su vez, el propio proyecto de Putnam recupera por segunda vez lo que ya rescataron los pragmatistas clásicos:

Que se pueda ser al mismo tiempo falibilista y antiescéptico es, tal vez, *la* intuición fundamental del pragmatismo norteamericano [...] Quizás un equilibrio de este tipo pueda parecer frágil (algunos dirían imposible), pero representa la situación en que vivimos. Podríamos despejar la impresión de imposibilidad si logramos comprender — como Peirce, James y Dewey han intentado inducirnos a hacer— que el acceso a una realidad común no requiere la incorregibilidad, así como el falibilismo no exige dudar de *todas las cosas* [...] Y también podría ayudarnos el comprender [...] que el acceso a una realidad común no requiere un acceso a algo *preconceptual*, sino más bien una capacidad propia para formar conceptos compartidos.³²

Esta intuición que Putnam reconoce en los pragmatistas pretende equilibrar la tensión entre un componente fuertemente constructivista de los objetos conocidos y un aporte genuinamente real que no tiene nada que ver con los postulados metafísicos

³² Putnam, Hilary (1999), *El pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona, Gedisa, pp. 36-37.

clásicos. Del buen equilibrio de estos componentes dependerá la caída o no en un relativismo extremo:

[...] para un realismo interno las nociones de sujeto, existencia, realidad, no tendrían significado absoluto sino una multitud de usos diferentes; sin embargo, en ningún caso el significado atribuido será independiente de nuestro marco conceptual. Desde esta posición se evade la necesidad de establecer un punto arquimédico o una visión neutral del mundo desde la cual determinar cuáles objetos “realmente” existen, o existen en sí mismos, y por otro también se evita o intenta evitar la caída en un relativismo cultural extremo en el cual la verdad debería ser decisiva en instancias puramente convencionales. Dentro de este marco teórico, según Putnam, se logra salvar un realismo con *r* minúscula frente al realismo con *R* mayúscula y sus nefastas consecuencias.³³

Digamos que esta tensión y la pretensión de equilibrio que delineábamos arriba representan en buena medida una idea de por qué hoy se habla de realismo. Es decir, el diagnóstico de Putnam implica fundamentalmente lo siguiente: de manera explícita el autor entiende que la clave para resolver la controversia ya está presente en las tesis de William James y de John Dewey. Implícitamente, que habría una fuerte tendencia actual a comprometerse con tesis realistas, en distintos ámbitos del discurso y con sus obvias variaciones. Sin embargo, es justamente esta “tendencia” a mantener un supuesto realista la que conspira para que el viejo fantasma del realismo metafísico contra el que tanto batallaron los pragmatistas al principio del XX aparezca hoy (aunque con otras ropas) como la explicación del éxito de nuestras investigaciones. Desde este punto de vista, va de suyo que es correcto el análisis de Putnam acerca de la relevancia de traer a la palestra la temática del realismo. Lo que no se sigue es que su *peculiar* interpretación

³³ Di Gregori, M.C. (1993), “Putnam-Husserl: las dicotomías y el realismo científico”. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Departamento de Filosofía, FAHCE-UNLP, nro.30, año 1993, p. 83.

del realismo en clave pragmática haya sido eficaz a la hora de cancelar las pretensiones realistas metafísicas.

Hilary Putnam, entonces, alimenta la controversia contemporánea dando una vuelta al pensamiento de los viejos pragmatistas que, en su versión, remite a las propuestas de uno de ellos en particular: William James. Y agrega a esta lectura de la vieja guardia dos hechos acuñados contemporáneamente a su exposición: a) el pluralismo de nuestra práctica que no es más que el postulado de la multiplicidad de mundos tal como sostiene Nelson Goodman,³⁴ y b) la existencia de objetos vagos que vuelve no-problemáticos a los predicados vagos, según la exposición de Rogers Albritton.³⁵ Para Putnam, estos son dos hechos que sólo fueron ocultados por el realismo y que desde otras propuestas realistas significan una vuelta idealista de la cuestión. Putnam entiende que no hay forma de escapar de la contundencia de estas imágenes idealistas, pero sólo en función de revitalizar el realismo. Un objetivo que desde el punto de vista putnamiano, constituye *la tarea fundamental para un filósofo de este tiempo*.³⁶

Pero si aquél ha intentado argumentar a favor de un realismo pragmático, otro heredero de la esta escuela de pensamiento americana, Richard Rorty, ha insistido en abandonar sin más la pretensión de que existe algo interesante que decir acerca del realismo (y más, sobre la verdad y el conocimiento). Esta historia, contada al modo rortiano y *a pesar de los desencuentros*, reconoce su inspiración en los textos de John Dewey, el pedagogo de la escuela de Chicago.

³⁴ Goodman, Nelson (1990), *Maneras de Hacer Mundos*. Madrid, Visor.

³⁵ Albritton, R. (1968), "On Wittgenstein's Use of the Term "Criterion" ", en Pitcher(ed.) (1968), pp. 231-250.

³⁶ "I think that the idealist "picture" call our attention to vitally important features of our practice. That we do not, in practice, actually construct a unique version of the world, but only a vast number of versions ...is something that "realism" hides from us. That there is nothing wrong with vague predicates is another fact that "realism" ignores or misrepresents. Recognizing such facts as these is part of what might be called "rejecting realism in the name of the realistic spirit". It is my view that reviving and revitalizing the realistic spirit is the important task for a philosopher at this time". *Op.cit.* 29, p.42.

El relato rortiano parte de la explicación del pragmatismo como aquel intento por denunciar el vano esfuerzo iniciado por Platón de ir desde la apariencia a la realidad. No hay nada que buscar allí, todo el esfuerzo comunitario, dirá Rorty, debería concentrarse en la construcción de un futuro mejor. Mutar las viejas pretensiones por otras nuevas que conllevan necesariamente un cambio de perspectiva: la filosofía no tiene un lugar privilegiado, como tampoco lo tiene la epistemología (porque no hay algo llamado “conocimiento”). Nuestra atención se mueve desde el conocimiento hacia la esperanza.

Los pragmatistas insisten en los modos no oculares, no representacionales de describir la percepción sensorial, el pensamiento y el lenguaje, porque quieren romper la distinción entre conocer cosas y usarlas. Parten de la afirmación de Bacon de que el conocimiento es poder, y pasan a la afirmación de que es el poder lo que concierne al conocimiento, que afirmar que se sabe X es afirmar que se está en condiciones de hacer algo con X o a X, al poner a X en relación con algo más. Sin embargo, para hacer plausible esa afirmación, los pragmatistas tienen que atacar la idea de que conocer X es estar relacionado con algo *intrínseco* a X, mientras que usar X es estar en una relación accidental, *extrínseca* a X.³⁷

Su profundo rechazo por las explicaciones tradicionales del conocimiento, la verdad y la justificación, retrotraen a Rorty hasta los escritos de John Dewey. Textos en los que encuentra su anclaje para detectar lo que para él cuenta como la intuición del pragmatismo: no es el compromiso realista lo que está en juego, sino otro lo suficientemente devastador como para generar una taxonomía como la propuesta por Susan Haack (aquella en la que divide aguas entre reformadores y radicales). Lo que resulta taxativo en el pragmatismo —según la propuesta rortiana— es el rechazo a

³⁷ Rorty, Richard (1997), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. FCE, Buenos Aires, p. 47.

concebir un orden natural de las razones, y en contrapartida Rorty propone hacer de los criterios racionales de justificación una función de las demandas de las audiencias espacio-temporalmente contextualizadas.

Por el contrario, los pragmatistas piensan que hay muchas cosas de detalle que decir a una audiencia dada acerca de la justificación, pero que no hay nada que afirmar acerca de la justificación en general. Por ello, no existe nada general que aseverar sobre los límites del conocimiento humano ni nada que decir respecto de la conexión entre la justificación y la verdad. No hay nada para decir sobre la verdad, no porque sea atemporal, mientras que la justificación es temporal, sino porque el único sentido que tiene contrastar lo verdadero con lo meramente justificado es contrastar un futuro posible con un presente actual.³⁸

Retomando el argumento de Haack, entonces, dos líneas se distinguen en las presentaciones pragmatistas: por un lado estarían los reformistas cuyo interés se suma al cauce de la tradición en cuanto a preguntas legítimas se refiere (verdad, justificación, etc.), y por otro lado estarían los radicales del movimiento en los que claramente se postula a Rorty como auténtico representante. En este esquema, la línea reformista se hace cargo de la herencia peirceana del pragmatismo y, a juzgar por las preferencias de Haack, no hay dudas de que se trataría de la genuina tradición. Putnam, por ejemplo, y su concepción de la verdad como objetivo de la investigación, quedaría circunscripto a esta versión moderada. Sin entrar a discutir el problema de la distinción de Haack,³⁹ me interesa rescatar que la taxonomía genera problemas en la imputación de radicalidad o reforma a los viejos pragmatistas, ya que tanto James como Dewey parecen oscilar entre los extremos. En ese caso, tanto James como Dewey podrían “usarse” al modo de

³⁸ *Op.cit.*, p. 36.

³⁹ Una interesante discusión al respecto puede leerse en: Ramón del Castillo, “¿A quién le importa la verdad? A vueltas con James y Dewey”. *Agora* (2002), Vol.21, nro. 2, pp. 109-136.

Putnam o al modo de Rorty. Sin embargo, Haack insiste en que el modo de Rorty es desafortunado, lo que nos lleva a pensar que si hay una interpretación del pragmatismo más ajustada —al menos en lo que a esta discusión puntual se refiere—, ésta es la de la verdad como justificación en condiciones ideales o, lo que es igual, rescatar el realismo para dotar de sentido a nuestras prácticas.

En este juego de acercamientos y alejamientos de las *verdaderas pretensiones del pragmatismo clásico*, esta tesis ofrece un relato alternativo a la cuestión del realismo desde los mismos autores que hoy parecen avalar una presentación claramente realista (la versión de Putnam) y otra virtualmente “eliminacionista”⁴⁰ (la versión de Rorty). Es decir, volverán a aparecer John Dewey y William James, con el aporte de otro pragmatista que hizo mucho por la controversia a la que hacemos referencia y que la contemporaneidad ha olvidado: Ferdinand Schiller.

De modo que la estrategia que aquí propongo seguirá estos pasos:

a) retroceder al punto crítico de la controversia sobre el realismo tal y como se dio en el contexto histórico que vio surgir al pragmatismo como alternativa en teoría del conocimiento,

b) mostrar que este retroceso implica la posibilidad de establecer una estrategia común a todos los pragmatistas para enfrentarse tanto a realistas como idealistas. Y esta estrategia es una que abandona los términos tradicionales de la controversia misma, redefiniendo el problema del conocimiento sin reincidir en la vieja (y paradójicamente nueva) dicotomía y sin reemplazarla por otra. De probarse lo anterior,

c) las presentaciones de Putnam y Rorty no sólo no agotan las posibilidades interpretativas del debate anterior y sus consecuencias contemporáneas, sino que invisibilizan buena parte de lo que sería una solución mejor a la problemática actual y,

⁴⁰ Este término lo uso en un sentido *lato*, a modo de síntesis de lo que mencionara antes acerca de la convicción rortiana de que no hay problemas tales como los del conocimiento, la verdad o la justificación.

d) en consecuencia, evitaríamos caer en el postulado del fin de la epistemología (Rorty) y podríamos explicar el éxito de nuestras investigaciones sin recurrir al problemático giro de la verdad en condiciones ideales (Putnam).

1.4 Ser o tiempo: entre aceptar y negar la versión jamesiana de la historia

Quiero presentar esta posible explicación de la recurrencia de la problemática del realismo en la filosofía contemporánea modificando el título de uno de los libros fundamentales del siglo XX: *Ser y Tiempo*.⁴¹ Esta apropiación, que en principio revela la trama de una discusión pasada, es una que ofrece pautas para el debate más actual. Después de todo, mirar hacia atrás es, como lo entendían los pragmatistas mismos, casi una condición de nuestras creencias. Una forma de enunciar que el presente sólo se dilucida si nos ayudamos con las luces del pasado y nos proyectamos hacia el futuro. La disyunción que irrumpe en el título se figura la controversia como una que bien entrado el siglo XX podría haber sido cancelada o, más modestamente, modificada.

¿Por qué en el año 1991 Michael Devitt le discute a Rorty si es o no un realista? ¿Por qué libros como el de Hilary Putnam analizan la cuestión de si es viable o no un tipo de realismo u otro? ¿Por qué no prosperó la instancia superadora que John Dewey o los demás pragmatistas intentaban establecer? Ya hemos mencionado que las controversias son, en este contexto, entendidas de un modo peculiar: la respuesta que un filósofo ofrece no anula o triunfa sobre otra del modo que sí parece ocurrir en las ciencias naturales. Y que ocurra de ese modo tan peculiar no se debe a que las respuestas se vuelven inútiles, gastadas o algo semejante; lo que cambia, aquello que “envejece”, es del orden de la pregunta, del contexto de investigación que muta a

⁴¹ Heidegger, Martin (1927), *Sein und Zeit*. En: *Gesamtausgabe* de Heidegger, volumen 2, ed. F.-W. von Herrmann, 1977, XIV, 586p. Versión en español de José Gaos, *El Ser y el Tiempo* (1951), México, Fondo de Cultura Económica.

medida que las sociedades cambian y se ven exigidas por nuevos problemas. Richard Rorty también entiende que lo que cambia son las preguntas que nos hacemos y que en este caso puntual la pregunta contemporánea se desplaza desde la epistemología a la política (abandonamos cuestiones tales como “¿qué es el conocimiento?” y discutimos, o deberíamos hacerlo, “¿cómo construir un futuro mejor?”). Insiste en que si dejamos de hacernos preguntas epistemológicas, se vuelve un sinsentido —o al menos *irrelevante*— postular la realidad o irrealidad de nuestras sentencias. Sin embargo, hay que decir que esta no es exactamente la idea que tenían los pragmatistas; o al menos Dewey, que se supone que es la versión que continúa, corrige o sostiene Richard Rorty. Considero que Dewey no creía que no tuviéramos una preocupación epistemológica auténtica o que debíamos cancelarla. John Dewey y todos los pragmatistas consideraban que la cuestión era cambiar la teoría del conocimiento, explicar de un modo alternativo qué, cómo y cuándo conocemos. Lo que estaba equivocado era una cierta aproximación a la epistemología que tiene una vastísima historia que, si siguiéramos la reconstrucción que ofrece Ferdinand Schiller, se remontaría hasta el mismísimo Platón, al momento fundacional en que el discípulo de Sócrates escribe el *Teeteto*. Punto de inflexión como pocos y que desplaza con este movimiento toda una versión de la historia, una manera de relatar la epistemología que podría haber surgido contemporáneamente a Platón y que estaría representada por el ideal humanista de los sofistas. Podríamos estar contando otra historia hoy si el martirologio filosófico contara entre sus mártires a Platón pero no a Protágoras. Son de muy larga data estas cuestiones epistemológicas que nos han entrampado —según esta versión de la filosofía— en una lucha encarnizada entre los realistas y los que no lo son.

Pero esa dualidad que esconde lo aparente y lo real, lo uno y lo múltiple, lo oscuro y lo divino, es producto de un relato filosófico particular que puede ser datado,

reconstruido en el preciso momento en que se acuñó la cláusula del conocimiento como creencia verdadera y justificada. La letra de ese relato que sigue en pie en la contemporaneidad es una que se sostiene sobre una base metafísica de cuño parmenídeo donde la constante es el *Ser*. Omnipresente cualidad de ser que hace de la humanidad un accidente y de sus experiencias un mero reporte de apariencias. Este “detrás de escena” es lo que tan claramente expone Joseph Margolis cuando afirma que la filosofía occidental es extremadamente conservadora, que prioriza las estructuras fijas por sobre el cambio. Una filosofía que le negó al intento protagórico de evadir la inmovilidad platónica a la que hemos sido condenados la posibilidad de constituirse como narración. Sin necesidad, por otra parte, ya que nuestras prácticas —sostiene Margolis— no requieren esta exagerada quietud:

El *insight* fundamental es éste: el orden no requiere o implica fijeza incondicional, ni al nivel de las estructuras reales del mundo, ni tampoco al nivel de las condiciones de nuestra comprensión e intervención en el mundo.⁴²

Una historia, en todo caso, que impide reconocer tras bambalinas la presencia del *tiempo*. Se niega con inusitada insistencia eso que no es ni fijo ni absoluto sino que cambia; la pluralidad del mundo, no las maneras de hacer el mundo, sino la tangible movilidad de lo que hay. En la concepción filosófica heredada el ser nunca es tiempo, la metafísica de la presencia —tantas veces denunciada por autores como Rorty— es ese movimiento que anula toda movilidad. La filosofía que es motivo de crítica permanente en el esquema pragmatista es una concesión a la eternidad. Si el ser ha quedado contaminado de reposo, el pragmatista nos dice que el ser y el tiempo, en consecuencia,

⁴² “The essential insight is this: order does not require or entail unconditional invariance, not at the level of the real structures of the world, and not at the level of the conditions of our understanding and intervening in the world”. Margolis, Joseph (1991), *The Truth About Relativism*. Oxford UK & Cambridge MA, Blackwell, p. xiii.

sólo pueden constituirse como una disyunción excluyente. Hay devenir, por lo tanto hay posibilidad, luego no estamos obligados a dar una explicación del conocimiento que hable del ser pero sí una que refiera al devenir. En esta disyunción el pragmatista clásico ha hecho su elección: la huella de la serpiente humana atraviesa las costas de la temporalidad.

Y en este caso hay toda una historia diferente para contar: por qué devenir, cómo es posible una ciencia en el movimiento, etc. Una historia que pudo movilizar a pensadores como Charles Peirce o William James. Un pensamiento que le da la bienvenida a Darwin, que comulga con el evolucionismo y que recrea un camino que va desde Protágoras a Hegel, aceptando entre los suyos a Bacon y a Bergson. Trayectoria intelectual que es funcional a una explicación de la contingencia mucho más radical que la de algunos de sus “predecesores”. Así, por ejemplo, Dewey asimila la idea de realidad a la de proceso, gestando con esta misma idea la posibilidad de un mundo abierto, moldeable por la intervención humana y algo mucho más interesante aún: la contingencia, la apertura del mundo y su incompletitud son condición necesaria de la libertad humana.⁴³ Si la realidad es un proceso, si el mundo se deja moldear por nuestros tratos con él, entonces es factible proyectar caminos diversos para hacer posible aquello que pensamos. Existe la genuina posibilidad de modificar el curso de esto que acontece, *que está aconteciendo*. Si la realidad tiene que ver con el proceso más que con el ser, si la realidad está preñada de tiempo (para apropiarnos de una imagen que suele utilizar el mismo Dewey), entonces no se puede explicar el conocer de igual manera que se lo ha explicado tradicionalmente, como la teoría del espectador (Dewey), la lógica de la prueba (Schiller), etc. En cualquier caso, si queremos dar una explicación del conocimiento “al modo pragmático”, se vuelve relevante buscar la

⁴³ Cfr. Rockefeller, Steven C. (1991), *Religious Faith and Democratic Humanism*. New York, Columbia University Press, Chapter 6. En particular, la discusión “*Nature, Science and Values*”.

manera de razonar el cambio, volverlo inteligible, ordenar al mundo que contiene el caos, transformar los logros naturales en fines humanos, narrar historias allí donde sólo se ve sucesión. En definitiva, se trata de poner en jaque la tradicional teoría del conocimiento haciendo uso de algunas estrategias que no sólo condenan la relación misma del conocer, sino que avanzan sobre la metafísica que aquella supone.

En términos muy sencillos, aquella teoría del conocimiento heredada concibe un sujeto confinado a una experiencia propia, personal, y un mundo allí afuera que siempre ha sido y será. Esa teoría dice algo puntual sobre la realidad: que es objetiva, independiente, inmutable, etc. El problema entonces es cómo explicar que esta subjetividad encerrada en el tiempo puede atrapar aquello que la precede, que la trasciende y que ES ahora y siempre. Los pragmatistas clásicos —aun habiéndolo explicado de maneras disímiles— diagnostican y hacen frente a un mismo problema basal que todavía persiste. Realistas e idealistas, tal el nombre que la controversia les adjudicaba a los participantes del diálogo, quedan atrapados en una premisa común: es necesario explicar cómo un sujeto conoce aquello que no es del orden de su experiencia o, si queremos, cómo la inmanencia se trasciende en el acto de conocer. Los realistas ponen el énfasis en el objeto, los idealistas en el sujeto. El sujeto idealista hace el mundo porque ser es ser percibido; *ergo*, si no hay perceptor no hay cosa percibida. Los realistas suponen que el objeto es no-problemático al menos en principio, su ser permanece y la carga de la prueba le pertenece a ese sujeto vulnerable a la incertidumbre. De modo que en este reparto de protagonistas y errores, el mundo quedó a cargo del *ser* y el sujeto, del *devenir*. Entre griegos y modernos la historia de la filosofía occidental gestó la disociación definitiva del sujeto y el mundo.

Ese relato enajenante generó el problema del realismo como otros tantos, pero lo que nos interesa resaltar es que si aceptamos el relato, aceptamos las controversias que

del mismo se deducen. Pero a su vez, necesitamos hacer una concesión más: la controversia del realismo es significativa en la medida en que *lo real se identifica con el ser a la vez que niega el tiempo*.

Ninguna de estas concesiones será admitida por la lectura del pragmatismo que proponemos aquí. El pragmatismo que comienza como un método para aclarar ideas, que desarrolla una teoría del conocimiento que no cae ni en la indiferencia escéptica ni en el fanatismo dogmático, y que termina devastando algunas pretensiones metafísicas de occidente, abandona el ser y se apropia del devenir. Este recorrido que permite desestimar la controversia no implica afirmar que la epistemología es un relato vacío, sino visibilizarla como aquel relato al que le han amputado un concepto vital para una comprensión diferente del “conocer”. Me refiero al concepto de *posibilidad*. Con esta incorporación, un esquema conceptual plausible de una teoría del conocimiento pragmatista tendría que girar alrededor de tres nociones fundantes:

Lo posible, que afecta al reconocimiento de la apertura e indefinición del mundo.

Lo temporal, que historiza al sujeto y sus logros y es, tal vez, “el” concepto por excelencia del pragmatismo.

Experiencia, que irrumpe en la dupla sujeto/mundo, volviéndolos parte de un continuo ya no sólo temporal, sino también espacial. Un concepto del que incluso la misma tradición pragmatista no pudo apropiarse, dejando paso como hemos dicho a concepciones que se suponen menos oscuras pero que admiten el recrudescimiento de las viejas controversias.

Por otra parte, es necesario mencionar que en tanto lo real es un proceso, hay una implicación más que tiene que ver con la teoría de la percepción que está a la base de una metafísica y una teoría del conocimiento en particular. La teoría metafísica que subyace en la concepción tradicional del conocimiento interpreta que lo que hay es el

SER. Asociada a esta metafísica se dice que hay o no conocimiento, pero a su vez se compromete con una teoría de la percepción que asimila el SER con la percepción: ser es ser percibido. Cada vez que percibo, conozco lo que es percibido. Percibo y sé.

James, Dewey y Schiller se comprometen con una idea que apunta a concebir la percepción desvinculada del conocimiento, al menos en primera instancia. La percepción es un requisito necesario para conocer, pero esto no implica que cada vez que percibo actúo cognitivamente en mi experiencia, hay una dimensión estética que no ha sido tomada en cuenta por la tradición. Hay algo del orden de lo sentido que no está necesariamente ligado a lo conocido, por lo tanto mi experiencia primitiva es del orden de lo estético, de lo percibido. Por supuesto que sin esta experiencia estética no habría una experiencia secundaria —como suelen decirlo— que sí es del orden de lo cognitivo y en donde claramente se pone en juego todo el engranaje del sujeto, no sólo para saber qué es lo que ocurre sino cómo adelantarse a las respuestas que dará el mundo. En ese caso, reinterpretada, utilizada esa primera experiencia estética para las ocasiones de conocimiento, se puede afirmar en segunda instancia que es una experiencia cognitiva. Esta teoría de la percepción incidirá de manera directa sobre la teoría del conocimiento pragmatista que, entre otras cosas, negará la existencia de una cosa tal llamada *conocimiento directo* y explicará al conocimiento en términos de afirmaciones fundadas que involucren algún tipo de mediación.⁴⁴ Una filosofía que hará del conocimiento una relación más que establecemos con la experiencia y que instituirá a ésta como aquel proceso que se mueve entre dos polos necesarios para constituir su realidad: el sujeto y el objeto. Epistemología que se puede enunciar, tal vez, con estas seis tesis de William James:

⁴⁴ Esta oposición del pragmatismo a ciertas formas de realismo perceptual directo se verá con detalle en el capítulo dedicado a John Dewey.

Permítanme por tanto que resuma todo lo dicho —muy someramente, y en un estilo dogmático— en las seis tesis siguientes:

1º La Conciencia, tal como se la entiende ordinariamente, no existe, no más que la Materia, a la que Berkeley ha dado el golpe de gracia;

2º Lo que existe y forma la parte de verdad que la palabra "Conciencia" recubre, es la susceptibilidad que poseen las partes de la experiencia de ser relacionadas o conocidas;

3º Esta susceptibilidad se explica por el hecho de que ciertas experiencias pueden llevar las unas a las otras mediante experiencias intermediarias netamente caracterizadas, de tal forma que las unas se encuentran desempeñando el papel de cosas conocidas y las otras el de sujetos cognoscentes;

4º Se puede perfectamente definir esos dos papeles sin salir de la trama de la experiencia misma, y sin invocar nada trascendente;

5º Las atribuciones sujeto y objeto, representado y representativo, cosa y pensamiento, significan por tanto una distinción práctica que es de la máxima importancia, pero que es de orden FUNCIONAL solamente, y en absoluto ontológica como el dualismo clásico la representa;

6º A fin de cuentas, las cosas y los pensamientos no son en ningún punto profundamente heterogéneas, pues están hechos de un mismo tejido, tejido que no se puede definir como tal, sino solamente experimentar, y que se puede llamar, si se quiere, el tejido de la experiencia en general.⁴⁵

De este modo, la teoría del conocimiento pragmatista y, en definitiva, su caracterización de la Verdad, la Realidad y el Conocimiento⁴⁶ —tal y como sostendré aquí— se gesta a partir de estos cauces:

- 1) la psicología jamesiana que radicaliza los postulados empiristas, dando cuenta de una manera diferente de comprender la *experiencia*
- 2) la “revuelta metafísica” que está representada por la interpretación naturalista de la metafísica de Dewey y los alcances del hegelianismo de sus escritos tempranos, pero fundamentalmente por la discusión sostenida por Schiller contra el absolutismo oxoniense que culmina en una metafísica de bases éticas, y

⁴⁵ James, William (1905), *La noción de conciencia*. Versión digital en www.unav.gep.es, traducción de Oihana Robador (2004).

⁴⁶ La puesta en mayúsculas de estos términos no es más que una provocación, ningún pragmatista aceptaría esta grafía para cada uno de estos vocablos.

- 3) una teoría de la percepción que hace del conocimiento una relación, pero no “la” relación establecida en la experiencia.

Esta lectura del pragmatismo, que hace del polifónico movimiento prácticamente una sola voz, es una que parece no respetar las lecturas canónicas acerca del pragmatismo. Arthur Lovejoy, en la década del 10, ya nos decía que había tantos pragmatismos como pragmatistas había (y por el momento, contaba trece pragmatismos).⁴⁷ He mencionado a Susan Haack, para quien el pragmatismo excluye toda posición que parezca no respetar lo que alguna vez sostuviera Charles Peirce. O el mismo Peirce, para quien William James no podía leer una línea suya sin malinterpretarla.

Es el mismo James que, aun denostado por el fundador del pragmatismo/pragmaticismo, se impuso la ardua tarea de reconstruir el árbol familiar. De ese árbol pocas hojas quedaron, no porque el intento fuera vano sino porque tal vez las razones de filiación no fueran las correctas (o no lograron convencer a nadie). Es posible que la sabiduría de James fuera más bien programática, esto es, era pensable —y a pesar de los desencuentros con Dewey y con Peirce— *un* pragmatismo que distingue a sus autores por la variedad de matices personales con que pintaban el boceto de una nueva manera de pensar. Y en ese sentido, optamos por creer en James: habría un pragmatismo si rescatamos la dimisión de la metafísica tradicional a partir del concepto schilleriano de temporalidad y las consecuencias para la interpretación de la verdad, el carácter inferencial del conocimiento explicitado por los estudios lógicos de Dewey que lo llevan a dar cuenta de los errores del realismo, y la radicalización del empirismo que, unido a sus estudios en psicología, conduce a James a interpretar el pragmatismo como aquel temperamento que hace confluir esfuerzos idealistas y realistas.

⁴⁷ Lovejoy, Arthur (1963), *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*. EEU, Johns Hopkins University Press.

Si la contemporaneidad lee a los pragmatistas como realistas, pongamos por caso la interpretación de Hilary Putnam que hace de su herencia jamesiana la piedra fundamental de su realismo interno, se debe, en buena medida, a que las grandes batallas que dieron los pragmatistas clásicos fueron en pos de desmarcarse del idealismo del que se los acusaba. Los realistas nunca creyeron en las estrategias pragmatistas, parece que los neopragmatistas tampoco.

Considero que es hora de creer a los pragmatistas como James, Schiller o Dewey, pero no para sumarlos a las filas de un bando u otro de la controversia sino para negarla en el mismo movimiento de retorno a estas fuentes. Un regreso que habla de una teoría del conocimiento cuyo objetivo no es, como pretende Rorty, declarar su caducidad, sino uno mucho más pretencioso: reformular las prácticas. Si se entiende mejor qué es lo real, que el tiempo es parte de la realidad, que la experiencia no se agota en lo que conozco, que ésta contempla placeres y ritos, ceremonias, goces y dramas; en definitiva, que *experiencia* es la conjunción del arte y el conocimiento, entonces habrá que probar esto que por el momento es sólo un *slogan*:

Ni realistas, ni idealistas. *Pragmatistas*.

2. Tres autores, tres lecturas: James, Dewey, Schiller y los matices del diagnóstico pragmático acerca de controversias y soluciones.

2.1 William James y el empirismo radical

2.1.1 Racionalismo vs. empirismo: la controversia desde la perspectiva pragmática

Comprender una determinada posición filosófica es, en buena parte, comprender el diálogo con otras maneras de aprehender los mismos problemas. Más allá del lugar común de afirmar precisamente lo anterior, es decir, que la filosofía no puede concebirse sino a través de un diálogo entre tradiciones diversas, creo conveniente esbozar el marco controversial en el que las aguas pragmatistas se suman al cauce de la discusión en los inicios de este movimiento. Y lo anterior por una razón en particular: si no todos, la mayoría de los pragmatistas sostienen que su filosofía constituye, cuando menos, una voz nueva. Una novedad peculiar, porque los pragmatistas ven en la historia de la filosofía una sucesión de predecesores variados y a primera vista difíciles de conciliar: Bacon, Escoto, Protágoras, por citar sólo algunos. Y una novedad que parece “compartida” por filósofos y científicos contemporáneos a sus propios desarrollos, tales como Bergson, Poincaré y los resultados de las investigaciones de Werner Heisenberg. El título de la obra que difunde ampliamente esta manera de concebir la problemática filosófica es un ejemplo cabal de esta “tendencia” genealogista. Me refiero al libro de William James *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*.

Sin pronunciarnos sobre el alcance de la deuda que los pragmatistas dicen haber contraído con filósofos del pasado, o sobre las conexiones efectivas con otras líneas de

pensamiento contemporáneas, presentaré una semblanza intelectual de quienes están en clara oposición con este “nuevo nombre para viejas ideas”.

En el discurso pragmatista existen innumerables referencias a un colectivo común que cae bajo la designación de “intelectualismo”. Estas referencias a menudo se equiparan con etiquetas tales como racionalismo y absolutismo. Aquello que reúne en un conjunto homogéneo a autores tales como Platón, Descartes, Kant y Russell, por ejemplo, sería un grupo de compromisos epistémicos y metafísicos explícitos pero atravesados por un vector común: un tipo particular de temperamento filosófico. Esta noción de “temperamentos filosóficos”, acuñada por William James, da nombre a dos actitudes reconocibles en toda disputa filosófica pero a la vez, marginadas o solapadas en el discurso mismo. Al modo de un acto de sinceramiento intelectual, diría James, habría que decir que la premisa que nunca se revela aunque siempre está presente es una tendencia psicológica que marca el pulso de las preferencias en filosofía, porque, después de todo, *toda filosofía es la expresión del carácter íntimo de un hombre*.⁴⁸ Algo así como dos espíritus, dos formas de enfrentarse al mundo del que se decantan posiciones de índole intelectual.

Si tomamos la historia entera de la filosofía, los sistemas se reducen a unos pocos tipos principales que, bajo la verborrea técnica con que la envuelve el ingenioso intelecto del hombre, son sólo múltiples visiones, modos de sentir todo el impulso y de ver todo el flujo de la vida, forzados en uno por su propio carácter y experiencia totales y, en general, *preferidos* por cada uno —no hay palabra más certera— como la mejor actitud de trabajo.⁴⁹

⁴⁸James, William (1908), *A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*. (Traducción al español de Sebastián Puente bajo el título *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Buenos Aires, Editorial Cactus, 1ª edición, abril de 2009).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 23.

De esta manera obtenemos dos aproximaciones temperamentales enfrentadas: racionalismo *vs.* empirismo. Será su propia y nueva versión de los problemas filosóficos lo que, a los ojos de los pragmatistas, constituirá un alejamiento crítico de ambos extremos: un empirismo radical para William James, un voluntarismo para Ferdinand Schiller, un instrumentalismo u operacionalismo en la obra de John Dewey. Por razones que veremos más adelante, y teniendo en cuenta que los pragmatistas hablan de sí mismos como “empiristas”, hay que decir que tanto un temperamento como otro reconocidos en la historia de la filosofía, en lugar de aportar soluciones ofrecen más complicaciones a la hora de explicar qué, cómo y quién conoce. Para unos y otros, entre el sujeto y el objeto se abre un vacío que vuelve inexplicable el conocimiento mismo. En otras palabras, ambas tendencias no hacen más que abonar el suelo para ganancia del escéptico. Sólo existe el escéptico, repetirá profusamente Ferdinand Schiller, porque existe el racionalismo. Y se pregunta en ocasiones por qué ser un escéptico si se puede elegir ser pragmatista. Estas ocurrencias en el discurso del llamado “pragmatista inglés” no hacen sino confirmar la visión de su empresa como una alternativa genuina para la teoría del conocimiento.

Retornando a la cuestión de quién o quiénes constituyen el *Leitmotiv* de los ataques pragmatistas, podríamos resumir la posición contraria a sus pretensiones con las palabras que James toma de Malebranche y a las que considera el “credo intelectualista”:

Recordad que las modalidades sensoriales a que hacéis referencia no son más que oscuridad. Ascended hasta el reino de la razón y veréis la luz. Imponed silencio a los sentidos, a la imaginación y a la pasión y oiréis la pura voz de la verdad interior, la clara y evidente réplica de nuestra común amada [la razón]. Nunca confundáis la evidencia

que resulta de la comparación de las ideas con la vivacidad de los sentidos que os conmueven [...] Debemos seguir la razón y despreciar las caricias, las amenazas y los insultos del cuerpo a que estamos unidos, debemos despreciar la acción de los objetos que nos rodean [...] Os exhorto a reconocer la diferencia que hay entre conocer y sentir, entre nuestras ideas claras y nuestras sensaciones siempre oscuras y confusas.⁵⁰

La cita ilustra las notas que tanto William James como otros pragmatistas le adscriben a los racionalistas o *espíritus selectos*, en términos de aquél. Dichas notas se resumen en la idea de una inclinación a estimar los principios en desmedro de los hechos, en una concepción de corte optimista, religioso, monista y dogmático. La radicalidad de esta concepción idealista tiene su contrapartida —como ya mencionamos— en los empiristas o *espíritus rudos*: pluralistas, escépticos, fatalistas, de cara siempre a los hechos. Esta polaridad es casi, diríamos, una polaridad puramente filosófica. En la cotidianeidad las cosas no ocurren de manera tan extrema. Sucede que el hombre común oscila entre ambos temperamentos con pocos o ningún miramiento: puede participar de un optimismo en los resultados de la ciencia y mantener la religiosidad; puede aceptar que el mundo está en construcción y sin embargo no caer en el pesimismo. De esta multiplicidad acrítica en la que se mueve el sentido común, el pragmatismo obtiene algunas líneas rectoras para construir su propio temperamento; entre ellas, la idea de que hay una necesidad real de encontrar una filosofía que no se agote en cualquiera de los extremos:

⁵⁰ James, William, (1944) *Problemas de la filosofía*. Traducción y notas de J.A. Vázquez. Buenos Aires, Editorial Yerba Buena, pp.53-54.

Lo que *ustedes* necesitan es una filosofía que no sólo ejercite sus facultades de abstracción intelectual, sino que tenga una conexión positiva con este mundo real de vidas humanas finitas⁵¹

Los términos en los que James expresa su idea de una filosofía situada en el amplio horizonte de las posibilidades de la existencia real, concreta, permite esclarecer en qué términos el pragmatismo promueve una crítica general de la tradición filosófica. Es decir, la filosofía reclama para sí el derecho de proclamarse histórica en un sentido que John Dewey acierta a traducir con estas palabras:

Lo ocurrido de entonces acá [el tiempo transcurrido entre la primera y segunda edición del libro] ha definido netamente, ha llevado a punto de crisis, el postulado básico del texto del libro, a saber: que la tarea característica, los problemas y la materia de la filosofía surgen de las presiones y reacciones que se originan en la vida de la comunidad misma en que surge una filosofía determinada y que, por tal razón, los problemas específicos de la filosofía varían constantemente en la vida humana, los que, en determinados momentos, dan lugar a una crisis y forman un recodo en la historia de la humanidad.⁵²

Si la filosofía es, en parte, una respuesta a los problemas vitales de una época histórica, entonces ¿cómo es posible juzgar los pasados sistemas filosóficos? Esta es una pregunta que atraviesa buena parte de la producción de Dewey y que se responde apelando precisamente al carácter histórico de la filosofía. La reconstrucción filosófica no tiene por objetivo los sistemas del pasado en tanto que productos históricos de controversias morales e intelectuales: es natural que se hayan desarrollado de dicha

⁵¹ James, William (1984), *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas maneras de pensar*. Madrid, Aguilar. Traducción de Luis Rodríguez Aranda, p.43.

⁵² Dewey, John (1993), *La reconstrucción de la filosofía*. Barcelona, Planeta-De Agostini. Traducción de A. Lázaro Ros (aparecida previamente en Buenos Aires, Aguilar, 1955), pp.23-24.

manera y no de cualquier otra. Pero una vez que hemos comprendido la profunda interrelación de una época y lugar determinados con las respuestas intelectuales acotadas a dicha determinación histórica, no podemos continuar aceptándolos en una coyuntura completamente diferente. Nuestros males de hoy no se responden con logros del pasado, necesitan de una explicación aquí y ahora:

Son precisamente las cosas que hicieron dignos de aprecio y de admiración a los grandes sistemas dentro de sus contextos sociales y culturales, las que los despojan de toda “actualidad” en un mundo cuyas principales características difieren muchísimo de aquellos, como la demostramos al hablar de la “revolución científica”, la “revolución industrial” y la “revolución política” de estos últimos siglos.⁵³

La historicidad de los problemas filosóficos conlleva —como hemos mencionado— una lectura específica sobre el pasado y, como contrapartida, una versión del presente de acuerdo precisamente con el parámetro del tiempo. Más allá de que “medirse” filosóficamente en y desde el tiempo suponga la aceptación de la caducidad de las respuestas que puedan ofrecerse —como lee Rorty el carácter edificante del pensamiento de Dewey, por ejemplo—, esta lectura viene a decirnos, en última instancia, que el pasado filosófico no puede escindirse del pasado cultural. Si esto es así, se entenderá por qué cobran relevancia ciertas teorías científicas en la evaluación de lo que se sostendrá aquí por conocimiento, verdad y realidad. La ciencia, tal y como impacta en el pragmatismo clásico, es, a la luz de sus consideraciones, un resultado reciente de las prácticas humanas, pero lo suficientemente fuerte como para obtener algunas conclusiones fundamentales.⁵⁴ Hacia el interior del pragmatismo

⁵³ *Ibid.*, p.26.

⁵⁴ Conviene aclarar que si bien cada uno de los pragmatistas piensa en alguna ciencia en particular o acude a ella para explicar ciertas consecuencias o “lecciones” para la filosofía (por ejemplo, el caso de la química en Peirce o el de la psicología para Schiller), hay una referencia común al evolucionismo de

mismo, la observación de los procesos de investigación propios de la ciencia está en íntima relación con un cierto espíritu o concepción de la vida propios de esta forma de pensar. Sidney Hook —tal como se menciona en *Variaciones del pragmatismo*— encuentra una connotación trágica de la contingencia que los pragmatistas asocian al quehacer de la ciencia y a la vida en general:

El pragmatismo [...] también expresaba cierto temperamento acerca de las opciones vitales a las que los humanos se enfrentaban cuando cobraban conciencia de cuáles eran las propuestas alternativas a las que éstas los comprometían. [El pragmatismo] hacía hincapié en la eficacia de los ideales y las acciones humanas al mismo tiempo que en sus inevitables limitaciones. Trocó la promesa de las soluciones totales y de las salvaciones de una vez por todas por la de mejoras parciales. Lejos de abrazar fórmulas fáciles de reconciliación última de intereses en conflicto, reconocía también pérdidas parciales reales cuando los humanos arriesgamos la vida para obtener mejoras. No importa cuán inteligentes y humanas sean nuestras elecciones, insistía William James, ‘hay cosas que se pierden y gente que pierde’.⁵⁵

Pero por otra parte, de la praxis científica surge el revés más grande para la tradición; en definitiva, es imposible seguir atados a concepciones fundamentalistas del conocimiento. Concepciones que se resumen, como hemos señalado al comienzo del capítulo, con aquello que James denominara el “credo intelectualista”. Las notas que

Darwin. Tanto es el impacto que produce el darwinismo que adquiere, a la luz del pragmatismo, un claro matiz revolucionario: “Que la publicación de *El origen de las especies* marcó una época en el desarrollo de las ciencias naturales es cosa bien sabida para el lego. Que la combinación de las palabras mismas ‘origen’ y ‘especie’ entrañaba una revuelta en el ámbito de las ideas, e introducía un talante intelectual nuevo, es algo que el experto fácilmente pasa por alto. Las condiciones que habían reinado durante dos mil años en la filosofía de la naturaleza y del conocimiento, hasta convertirse en mobiliario habitual de la mente, descansaban en el supuesto de la superioridad de lo que es fijo y final, en tomar el cambio y el origen como signos de lo defectuoso y lo no real. Al posar sus manos sobre el arca sagrada de la permanencia absoluta, [...] *El origen de las especies* introdujo un modo de pensar que, a la postre, estaba destinado a transformar la lógica del conocimiento y, con ello la manera de abordar la moral, la política y la religión”. *op.cit.* 12, p.49.

⁵⁵ Cfr. Esteban, J.M. (2006), *Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea*. México, UNAEM, Ediciones Mínimas, pp.128-129.

caracterizan a la teoría especular del conocimiento y que son identificadas y criticadas por todos los pragmatistas, bien pueden condensarse en la cita que reproduzco a continuación y que debemos a John Dewey:

[...] la epistemología hace de la posibilidad del conocimiento un problema, dado que supone condiciones previas del mismo que son incompatibles con los rasgos obvios del conocimiento tal como empíricamente existe. Estos supuestos son: que el órgano o instrumento de conocimiento no es un objeto natural, sino algún estado preconcebido de la mente o conciencia, algo puramente “subjetivo”, una clase peculiar de existencia que vive, se mueve, y tiene su ser en un reino diferente de las cosas que son conocidas; y que tanto el objetivo como el contenido últimos del conocimiento son una cosa fija, ya hecha, que no tiene conexiones orgánicas con el origen, propósito y crecimiento del intento por conocerlo, alguna clase de *Ding-an-sich* o absoluto, de una “Realidad” extraempírica.⁵⁶

El “problema del conocimiento”, en consecuencia, abarca tanto el problema del error como la posibilidad del conocimiento mismo. Si seguimos la lectura histórica que tanto Ferdinand Schiller como John Dewey hacen de la teoría del conocimiento, diremos que el problema del error es al que se enfrentan los griegos y el otro, el de la posibilidad del conocimiento, es una problemática típicamente moderna. Veamos un poco en detalle cómo se justifica esta apreciación. En buena parte de sus escritos,⁵⁷ John Dewey explica cómo es que ciertas circunstancias históricas fueron coextensivas con ciertas maneras de concebir la filosofía y, en particular, el conocimiento. Más allá de esta coetaneidad entre cultura y filosofía —que por el momento no analizaremos— lo interesante es ver las connotaciones peculiares de esta forma de pensar. Los griegos pensaban que el error era una prerrogativa de las cosas; habría dos órdenes de

⁵⁶ MW, 3.120.

⁵⁷ Cfr. por ejemplo, *La búsqueda de la certeza* o *La reconstrucción de la filosofía*.

existencia: la nouménica, completa y permanente, reino del Ser, dominio del conocimiento y la verdad. Por otra parte, el dominio del no-Ser o de lo irreal, caótico, confuso, opinable. El éxito o el fracaso se explican por cualidades intrínsecas de las cosas ya pertenezcan a un dominio o al otro. La modernidad retuvo para sí la explicación griega de la dualidad: dos órdenes de existencia. Mientras que los griegos consideraban esos dos órdenes como parte integrante de un mismo universo, la modernidad aisló al sujeto del universo y le adscribió la irrealidad, la confusión y el error a las mentes individuales que se enfrentan al universo. Las cosas tienen cuanto realidad tienen que tener, es del sujeto del que se predica el fracaso en su intento por conocer. Pero mientras que podemos explicar el error por un “desacierto subjetivo”, inversamente no podemos dar cuenta de cómo es posible la verdad, o si queremos, la genuina representación. El diagnóstico del pragmatismo redundaba en la consideración taxativa de que explicar el conocimiento en términos fundamentalistas conduce directamente al escepticismo: todo lo que hay entre sujeto y objeto es un abismo insalvable. Así, al comienzo del capítulo 4 de *The Meaning of Truth*, William James explica que a lo largo de la historia de la filosofía el sujeto y el objeto han sido tratados como entidades discontinuas, de allí que surgiera la paradoja de cómo explicar la presencia de uno en otro o la aprehensión de uno por el otro. Según el pragmatista, infinidad de teorías se han inventado para tratar de resolver este rompecabezas; las teorías representativas cubren el vacío con intermediarios tales como “imagen”, “representación”, “contenido”. Por su parte, las teorías del sentido común suponen que nuestra mente es capaz de esclarecer la paradoja por una suerte de salto auto-trascendente. Ese vacío resulta, a los ojos de los trascendentalistas, imposible de atravesar por conocedores finitos y por ello apelan, como último recurso, a un “absoluto para efectuar el salto”. Mientras esta relación entre sectores, reinos o universos

radicalmente opuestos permanezca oscura, el conocimiento no sólo deviene un misterio, sino que se torna inalcanzable. El esfuerzo cognoscitivo se traduce en el desvelamiento de aquella conexión eterna entre nuestras representaciones, por ejemplo, y los objetos que se corresponden con ellas, pero unos y otros pertenecen —por definición— a planos del ser diferentes, de modo que se vuelve perentorio también explicar por qué nos equivocamos. Dicho someramente, el problema de fondo no es otro que el del criterio: cuándo *de hecho*⁵⁸ estamos frente a un caso de genuino conocimiento y cuándo no. De estas consideraciones se sigue, entonces: a) que existe algo que se describe como lo Real (en clara oposición a lo puramente fenoménico), b) que hay un único acercamiento a esa realidad que se define como la Verdad, c) la existencia de una relación privilegiada que se establece entre quien profiere una afirmación (el sujeto) y algo que hace verdadera esa afirmación (el objeto) llamada conocimiento, d) una capacidad del sujeto que hace posible la relación cognoscitiva — la razón— y, por último, e) algo tan vago y difuso como la noción de experiencia.

Los primeros cuatro puntos señalados arriba serán objeto de redefinición en el contexto del pragmatismo, y en buena medida la redefinición de los mismos es subsidiaria de la reformulación de un concepto clave, el de *experiencia*, y de la incorporación de un elemento extraño para la tradición, a saber: el sentido y el alcance del concepto de *acción*.

...El principal objetivo del pragmatismo fue superar la dicotomía entre razón teórica y razón práctica, entre lógica del conocimiento y lógica de la acción. En este sentido, la teoría pragmatista del conocimiento perseguía una descripción que unificase la dimensión del hombre como ser que piensa, juzga y comprende y la dimensión del

⁵⁸ Escribo *de hecho* en cursivas, para remarcar algo de lo que iremos dando cuenta a medida que se desarrolle el texto. Es decir, el carácter de la explicación pragmática como explicación *naturalista* del conocimiento.

hombre como ser proyectivo, un ser que toma decisiones y que actúa. En esa descripción las categorías tradicionales de “sujeto” y “objeto” pasan a un segundo plano, cediendo su lugar privilegiado a la categoría de acción. También esta categoría tiene precedencia sobre cualesquiera elementos conceptuales, generados por la mente-sujeto, y elementos fácticos, dados por el mundo-objeto, presuntamente puestos en correspondencia por el conocimiento. Asumida la primacía de la acción, el objetivo de la teoría pragmatista del conocimiento sería una descripción al menos parcial de lo que Gigerenzer llama caja adaptativa de herramientas, de los instrumentos [...] que el hombre y otros organismos superiores emplean en sus prácticas de conocimiento, esto es, en sus prácticas de resolución de problemas. A este objetivo los pragmatistas lo llamaron una teoría de la investigación. Pero formular una teoría de la investigación sustentada en la acción obliga a reformular algunas categorías básicas de la epistemología tradicional, sea en sus vertientes empiristas, racionalistas, positivistas, conceptualistas e incluso fenomenológicas.⁵⁹

En la bibliografía actual hay un acuerdo claro acerca de la redefinición conceptual a la que los pragmatistas clásicos someten a la epistemología. Una transformación y más, una crítica sistemática de aquellos supuestos más defendidos por la tradición. Defensa que podría pensarse desde James como una que responde al entramado de creencias que sostenemos y que no estamos tan dispuestos a abandonar como puede parecer a primera vista. Probablemente lo anterior se relaciona también con aquello que Dewey decía cuando afirmaba que el rechazo del pragmatismo no es otra cosa que el rechazo a poner en duda aquello que nos resulta más familiar. En principio no es un rechazo por el contenido epistémico del pragmatismo, sino una defensa psicológica porque, como James decía, *en cuestiones de creencia somos todos conservadores*.

⁵⁹ *Op.cit.*55, pp.210-211.

Más allá del trasfondo psicológico que agudiza la discusión entre pragmatistas y “absolutistas, intelectualistas, racionalistas...”, nos interesa remarcar el giro epistémico que el pragmatismo clásico produjo. Por ello es que ahondaremos ahora en las estrategias por medio de las cuales cada uno de los tres pragmatistas —James, Schiller, Dewey— esbozan enemistades y perfilan posiciones.

Comenzaremos por William James, ya que a él debe el pragmatismo la sugestiva consideración sobre temperamentos en pugna.

2.1.2 *El camino hacia el empirismo radical*

¿Qué significan los términos empirismo y racionalismo? Reducidos a su diferencia más elocuente, *empirismo significa el hábito de explicar los todos por las partes y racionalismo significa el hábito de explicar las partes por los todos* [...] Ninguna filosofía puede ser más que un esbozo sumario, una imagen del mundo condensada, una visión sintetizada a vuelo de pájaro de la perspectiva de los acontecimientos [...] Por tanto, todos los filósofos han concebido la totalidad del mundo a partir de la analogía de una característica particular de éste que atrajo especialmente su atención.
[...]Hombres diferentes hallan sus mentes más cómodas en fragmentos muy diferentes del mundo.⁶⁰

William James tiene una peculiar manera de comprender la problemática filosófica de su tiempo. En buena medida esa forma que menciono es deudora de su formación en el campo de la psicología. Abundan las referencias en las cuales James desanda el camino de su propia concepción del mundo a partir de una caricaturización de los oponentes o, si queremos, de las opiniones filosóficas dominantes en el entramado histórico del que es parte. Este esbozo sobre enemistades va de la mano del diagnóstico que James hace de la actualidad filosófica.

Es en el segundo capítulo de su *Essays in Radical Empiricism* donde el autor declara que el panorama que se respira en el ambiente académico es de una profunda insatisfacción, una suerte de agobio por el agotamiento mismo de las posiciones

⁶⁰ *op.cit.* 48, pp.16 y 18.

presentes que redundan, en definitiva, en la consideración de ser demasiado abstractas y académicas. En otras palabras, James entiende que la tendencia dominante de su época se traduce en una búsqueda de nociones nuevas, algunas perceptiblemente vagas, pero que sin embargo resumen el *pulso vital* que las generaciones jóvenes estarían reclamando.

La confusión que arrastran consigo los viejos sistemas filosóficos hace perentoria —desde la perspectiva jamesiana— la generación de propuestas que, como dijimos, registren ciertas necesidades, determinados intereses que se vuelven cada vez más patentes. Esta confusión bien puede resumirse en estas palabras del autor:

El idealismo trascendental tiende a dejar que el mundo se agite incomprensiblemente a pesar de su Sujeto Absoluto y su unidad de propósito [...] El empirismo coquetea con la teología y, lo más extraño de todo, el realismo natural, tan decentemente enterrado hace tiempo, levanta su cabeza sobre la tierra [...] Todos estamos predispuestos por nuestros sentimientos personales, lo sé, y yo personalmente me siento descontento con las soluciones existentes, por lo que me parece adivinar los signos de una gran inestabilidad, como si un cataclismo de concepciones más reales y métodos más productivos fuera inminente, como si un verdadero paisaje, menos recortado, perfilado y artificial, pudiera resultar.⁶¹

El público al que James se dirige en sus conferencias, o la heterogeneidad que pretende en sus discursos aun en las revistas especializadas de la época, muestran a un James preocupado por acercar la filosofía a los legos. O en términos negativos, alejar a la filosofía de los sacros lugares que acostumbra habitar. Será ésta también una pretensión que compartirán algunos de los pragmatistas clásicos, como John Dewey

⁶¹ James, William (2004) “Un mundo de pura experiencia (1904)”. Traducción de O. Robador. Edición digital: www.unav.gep.es

mismo, a quien le aterraba la incapacidad de la filosofía para dar cuenta de su propia coyuntura histórica, social y política. Apropiándonos de una instructiva frase de Dewey, podríamos decir que William James no es un filósofo para filósofos, sino un filósofo para los hombres, un filósofo ocupado en la vida misma o, en términos más propiamente pragmáticos, atento a la experiencia humana. Decía entonces que este auditorio variado le devuelve a James lo que él interpreta como una demanda real, vivida, experimentada: la posibilidad de conciliar hechos y valores. Esta terminología más próxima a las discusiones contemporáneas considero que traduce la idea jamesiana de que la demanda auténtica tiene que ver con no perder de vista los hechos o, si queremos, salvaguardar la actitud científica y a la vez conservar la actitud romántica o religiosa que nos hace confiar en los valores humanos. Se preanuncia de esta manera la propuesta que encauzará el pensamiento jamesiano, una propuesta alternativa, conciliadora, sintética y que, según su propia evaluación, tendrá que ver con lo que de hecho sucede en la vida misma y que es pasible de reinterpretarse. Se percibe también la confrontación que dará pie a su perspectiva *novedosa*,⁶² porque en el trasfondo de este malestar de la época se agitan dos rivalidades filosóficas históricas bien demarcadas: el empirismo y el racionalismo. Una rivalidad que será caracterizada por James casi con ironía, con afectada solemnidad, porque en definitiva no se trata de dos opciones excluyentes. Y no lo es desde la perspectiva del sentido común, desde la visión que los sujetos forjamos en nuestra interacción con el mundo. La vida es caótica, confusa; el grado de pureza necesaria para constituir opiniones tan cabalmente opuestas sólo es posible en una perspectiva que hoy diríamos, con Hilary Putnam, muy semejante a la

⁶² Hablar de novedad en el pragmatismo constituye un capítulo aparte. Es cierto que James, y de manera tal vez más enfática, Ferdinand Schiller, disputaron permanentemente sobre la idea de que en el mundo surgen novedades, esto es, cosas que aunque presuponiendo creencias previas, representarían un salto en la experiencia. No podría ser de otra manera en este contexto en donde la concepción de la experiencia implica una profunda convicción de la apertura y crecimiento de la realidad. Pero por otra parte es necesario mencionar que los pragmatistas se sienten deudores de una larga tradición que se manifiesta incluso, como vimos, en el título de una de las obras fundacionales.

del “ojo de Dios”. Tampoco es, según la consideración jamesiana, una oposición filosófica en sí misma. Es decir, es difícil encontrar filósofos que respondan exactamente a esa suerte de tabla de doble entrada que, como veremos, estandariza ambas posiciones. El caso es que, dirá James, los filósofos de uno y otro bando han encarnizado a tal punto la denostación del otro, han profundizado de manera tal la controversia, que todo parece indicar que las explicaciones de unos y otros son irreconciliables. Concretamente estamos hablando de una raíz temperamental diferente en cada caso, que determina aspiraciones e intereses filosóficos. Sofocada por la implacabilidad de la lógica que domina los argumentos que se ofrecen para consolidar una posición o para desestabilizar otra, aparece la premisa oculta, aquella que todos se empeñan en ocultar: la vena empirista y la vena racionalista. Ubicados aquí, esto es, en la denuncia explícita del pragmatista de aquellas aguas actitudinales que permanecen en las sombras, podemos identificar a unos y otros.

La confrontación podría resumirse como una oposición entre ciencia y religión, debate que en la época de los primeros pragmatistas estaba sobre tablas en buena parte de las discusiones.⁶³ Oposición que se entiende también en la preocupación de quienes, por ejemplo, constituyen el auditorio de James en las conferencias dictadas en 1906 y 1907 y que posteriormente fueron publicadas como libro.⁶⁴ En buena medida, dirá James, queríamos lo mejor de cada temperamento: el optimismo del racionalista, su sentido religioso. Pero queremos hechos como el empirista, y también la consideración pluralista del mundo que supone. Del mismo modo queríamos despojarnos de los

⁶³ “El debate filosófico en Estados Unidos estuvo marcado desde sus comienzos, y durante un largo tramo de su historia, por la tensión entre dos perspectivas diferentes sobre el mundo: la proporcionada por la cosmovisión religiosa y la derivada de las grandes teorías científicas [...] Las vicisitudes históricas del nuevo continente [...] hicieron que la sensibilidad de los norteamericanos se agudizara ante esta dualidad, no ya intelectual, sino incluso emotiva”. Faerna, Ángel M. (1996), *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, p.40. En cuanto a la problemática religiosa en James, *cfr.* por ejemplo el trabajo de Ramón del Castillo “Varieties of American Ecstasy”, en *Streams of William James*, Volume 5, Summer 2003, pp. 13-17.

⁶⁴ Nos referimos al ya citado *Pragmatismo*.

“vicios” de una y otra *Weltanschauung*. Estos aspectos negativos irán perfilando la concepción particular de James, una mirada que decanta aquellas nociones que considera alejadas de su interpretación de la experiencia. Según el autor, ambas construcciones invalidan algún aspecto percibido en nuestras palpitantes vidas finitas. La experiencia tiene todas las características de una catedral gótica, menciona en *Pragmatismo*. Algo que el empirista reconoce: somos el producto de una amalgama de situaciones, propósitos, valores. El espíritu gótico es como aquella imagen dionisiaca de la que hablaba Nietzsche, un caos manifiesto, la ausencia de un orden que en cualquier caso debemos construir, pero sin olvidar precisamente su aspecto más prominente.⁶⁵ El racionalista, atento a los principios, ocupado en alejarse de la confusa mezcla de la experiencia, inventa para sí una iglesia clásica, un orden apolíneo que en definitiva no es más que una fantasía que evita el contacto real con lo que somos. El peligro del racionalista es la invención de un refugio, intocado por los hechos, pero por lo mismo, falso. La confusión empirista reside en el hondo dramatismo que le confiere su propia construcción gótica. James le dice al empirista que este relevamiento de la experiencia no está tan mal, que los hechos se muestran en toda su crudeza y, por lo mismo, el arte clásico no representa aquello que observamos. Pero no necesariamente este materialismo debe conducir al escepticismo y al fatalismo. La elección de James deviene cada vez más depurada: la opción no es escapar del mundo —como pretende el racionalista—,⁶⁶ tampoco es preciso condenarnos a fatalidad sólo porque la experiencia se muestre caótica y brutal, como bien lo sabe el empirista.

⁶⁵ La idea de lo gótico para dar cuenta del empirismo se explica mejor si nos referimos a la característica fundamental que James le adscribe a este temperamento, a saber, la de “depositar la tensión explicativa” sobre las partes, sobre lo individual. La totalidad es tratada como una colección y lo universal resulta ser una abstracción. En este sentido, el empirismo es como un mosaico, una filosofía que no puede ser más que pluralista, como lo será también el empirismo radical de James mismo. *cfr.* James, William (1912), *Essays in Radical Empiricism*. Nueva York, Longmans, Green & Co.

⁶⁶ Esta idea de que el racionalista se vale de sus construcciones ascéticas para escapar de la crudeza del mundo, es una constante en muchas de las definiciones que de dicho temperamento hacen los

En este punto empieza a aparecer mi solución. Ofrezco una filosofía que pueda satisfacer ambas exigencias y que tiene el raro nombre de pragmatismo. Es religiosa como el racionalismo; pero al mismo tiempo, como el empirismo, conserva el más íntimo contacto con los hechos.⁶⁷

Si bien es cierto que James entiende que necesitamos conservar algo de ambos temperamentos, es el empirismo el que adquiere mayor peso a la hora de perfilar definitivamente su opinión:

El pragmatismo representa una actitud perfectamente familiar en filosofía, la actitud empírica: pero la representa, a mi parecer de un modo más radical y en una forma menos objetable. El pragmatismo vuelve su espalda de una vez para siempre a una gran cantidad de hábitos muy estimados por los filósofos profesionales. Se aleja de abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales, de malas razones *a priori*, de principios inmutables, de sistemas cerrados y pretendidos “absolutos” y “órigenes”. Se vuelve hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción y el poder. Esto significa el predominio del temperamento empirista y el abandono de la actitud racionalista. Significa el aire libre y las posibilidades de la Naturaleza contra los dogmas, lo artificial y la pretensión de una finalidad en la verdad.⁶⁸

El universo es abierto, las posibilidades de la experiencia son infinitas, nuestros cálculos sólo pueden abarcar sectores de esa realidad que permanece cambiante, impregnada de libertad y, por lo mismo, plástica.

pragmatistas. Buena parte del texto *La búsqueda de la certeza*, de John Dewey, ofrece una punzante mirada sobre esta característica de alienación que subyace a toda pretensión intelectualista. Suplir los males del mundo por una cómoda mirada eidética que no es más que ficción; dar la espalda a los hechos no sólo incurre en errores que podríamos denominar “formales”, sino que también supone una práctica profesional irresponsable.

⁶⁷ *op.cit.* 51, p.51.

⁶⁸ *ibid.*, p.64.

Vivimos, de esta forma, al borde de la cresta de una ola que avanza, y nuestro sentido de una dirección determinada hacia la que avanzar es todo lo que abarcamos del futuro de nuestro camino [...]

Nuestros ámbitos de experiencia no tienen límites más definidos de lo que lo tienen nuestros ámbitos de visión. Ambos están rodeados siempre por un *más* que se desarrolla de forma continua, y que los desbanca continuamente a medida que la vida avanza.⁶⁹

Por lo tanto, cualquier intento por encerrar esa experiencia fracasa ante los hechos mismos, y abandonar la actitud racionalista es reconocer la incapacidad de construir sistemas cerrados que opacan, precisamente, la variedad del mundo. Por la misma idea subyacente de libertad se rechaza el aspecto más desconcertante de las conclusiones empiristas: la idea de que, reconocida la contingencia y el azar presentes en la naturaleza,⁷⁰ sólo nos queda asumirnos como escépticos. El pragmatismo, tanto en la presentación de James como en la de Schiller y Dewey, avanzará sobre una tercera interpretación que tensa las relaciones entre dogmáticos —los racionalistas por antonomasia— y escépticos. Una suerte de síntesis que adquirirá nombres diferentes y que, en muchos casos, resultará arduo compatibilizar.⁷¹

2.1.3 La radicalización del empirismo

⁶⁹ *op.cit.*61.

⁷⁰ Utilizo indistintamente, para el caso de James, los términos “naturaleza”, “experiencia” y “realidad”. Valga esta mínima mención para justificar este uso indiscriminado de las tres palabras: “¿No deberíamos decir aquí, que ser experimentado como continuo es ser verdaderamente continuo, en un mundo en el que experiencia y realidad vienen a ser la misma cosa?”. *ibid.*

⁷¹ En el esquema de Ferdinand Schiller, su presentación recibe el nombre de humanismo; en la filosofía de Dewey, el de instrumentalismo. Más adelante revisaremos las connotaciones de cada una de estas propuestas, dada no sólo la riqueza conceptual de las mismas sino también de las posibles divergencias entre unos y otros.

“Llamo empirismo radical a mi *Weltanschauung*”, comienza diciendo James en un apartado de su obra *Ensayos sobre empirismo radical*. Concepción del mundo que, según el autor, se hace eco de la necesidad de la que hablábamos y que él reconocía como propia de las nuevas generaciones. Esto es, ofrecer una forma, aun a riesgo de perder algo de rigor lógico, que responda más satisfactoriamente al pulso de la vida, que haga del barro contaminado de la experiencia humana su objeto de estudio y que se permita, de vez en cuando, unas vacaciones morales.⁷²

Como hemos dicho, el empirismo de la tradición que cuenta entre sus filósofos a David Hume y a John Stuart Mill empieza por las partes y entiende el todo como una colección. La descripción jamesiana también comenzará por las partes y el todo será considerado un ser de segundo orden. Ahora bien, otra manera de decir lo mismo es presentando al empirismo como aquel tipo de explicación que no acepta elementos que no sean directamente experimentados, y tampoco excluye —en sus construcciones— ningún elemento que sea directamente experimentado. El punto de bifurcación entre ambos empirismos —el de la tradición y el de James— se explica por lo que el pragmatista entiende que es una falta de reconocimiento de ciertos factores que también son experimentados:

Para tal filosofía [el empirismo radical], *las relaciones que conectan las experiencias deben ser en sí mismas relaciones experimentadas, y cualquier tipo de relación experimentada debe ser considerada “real”, como cualquier otra cosa dentro del*

⁷² Hago uso aquí de dos expresiones jamesianas recurrentes: por un lado la idea del fango de los acontecimientos. Fango del que el racionalista, según su lectura, está seguro de evadirse por medio de sus elucubraciones. Por otro lado, la idea de las vacaciones morales como contrapartida también del racionalismo. No se puede evitar *ad aeternum* la responsabilidad de dar respuestas a los problemas que suscita la experiencia cotidiana; las vacaciones no son sino un respiro, un momento. En una nota anterior mencionaba que algunos pragmatistas consideran profundamente conectados la manera de concebir la problemática filosófica y el hacer mismo de la filosofía. La responsabilidad social de los logros filosóficos se nota aquí —creo yo— claramente.

sistema. Los elementos pueden ser efectivamente redistribuidos, pero debe encontrarse un lugar para cada tipo de cosa experimentada dentro del orden filosófico final.⁷³

Para James, el empirismo humeano, por ejemplo, si bien reconoce disyunciones y conjunciones en las relaciones que conectan la experiencia, tiende a enfatizar los términos disyuntos en desmedro de las conjunciones. Pero si no podemos explicar continuidades, y en cambio se apela a un hábito acostumbrado de las cosas a presentarse de cierta manera o a sostener que las similitudes no tienen realidad, etc., se genera en primer lugar un vacío en la relación misma experiencial. Este vacío no hace sino acrecentar la cruzada racionalista porque hay un salto entre las experiencias que no puede ser saldado, al menos por el empirismo. De este modo, el intelectualismo ha postulado sustancias, agentes trans-experimentales que ejecuten las uniones necesarias para concatenar experiencias. James sostiene que de haber radicalizado el empirismo y, por lo mismo, de haber mostrado que conjunciones y disyunciones son directamente experimentadas, podríamos haber evitado los artificios del racionalista.⁷⁴ Y aún más, que las conexiones conjuntivas sean experimentadas resuelve para el autor uno de los problemas filosóficos más acuciantes: la relación entre el cognoscente y lo conocido.

Para comprender la respuesta que James ofrece sobre esta relación que ha generado, si no “la” controversia filosófica por excelencia, al menos sí una de las más persistentes a lo largo de la historia, deberíamos aclarar algunos puntos. El primero de dichos aspectos que nos conducirán a la solución del autor aparece con estas palabras en el texto *Problemas de la Filosofía*:

⁷³ *op.cit.* 61.

⁷⁴ “El resultado es que, de dificultad en dificultad, la experiencia conjuntiva completa ha sido desacreditada por ambas escuelas, los empiristas dejando cosas permanentemente en disyunción y los racionalistas remediando la desconexión mediante sus absolutos y sustancias, o mediante cualesquiera otros agentes ficticios de unión que puedan haber empleado”, *ibid.*

La vida intelectual del hombre consiste casi totalmente en sustituir el orden perceptual en que ocurre originalmente su experiencia por un orden conceptual.⁷⁵

Es decir, aquella idea empirista que se deja de lado sobre las disyunciones experimentadas pero no sus conexiones, puede ser comprendida si prestamos atención a las características que ambos órdenes poseen. La diferencia entre perceptos y conceptos es que los primeros son continuos mientras que los segundos son discretos. Cualquier corte que se haga de esta experiencia fluida, viva, es puramente ideal. James sostiene que si pudiéramos abstraernos de cualquier conceptualización —idea, pensamiento, intelección— nos enfrentaríamos al caos de las sensaciones que no son más que una totalidad viva y presente. De este modo, los objetos mismos constituyen recortes que el intelecto genera a partir de este flujo sensorial originario. Conceptos y perceptos gestan en esta descripción empirista radical una trama en la que unos y otros son necesarios. El racionalismo creyó que bastaba el intelecto y de allí que postulase la realidad de los universales, por ejemplo. El empirista priorizó los perceptos en su explicación del conocimiento. La propuesta de James se vale de la metáfora del caminante: dos piernas andan el camino, una y otra explican el andar y nunca una más que la otra.

Es posible, pues, sumarse a los racionalistas y afirmar que el conocimiento conceptual se basta a sí mismo, mientras que al mismo tiempo nos sumamos a los empiristas al sostener que el valor pleno de tal conocimiento sólo se obtiene combinándolo nuevamente con la realidad perceptual. Esta actitud intermedia es la que debe adoptar este libro.⁷⁶

⁷⁵ *op.cit.* 50, p.36.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 41.

¿En qué consiste entonces esta interrelación entre perceptos y conceptos, y en función de qué la establece James? O, podríamos preguntarnos también, ¿en qué medida unos y otros son necesarios para el conocimiento? Lo que el autor sugiere es que, en estadios primitivos, el pensamiento propiamente dicho —es decir, la capacidad de inteligir la experiencia a través de conceptos— habría tenido una función exclusivamente práctica. Una manera rudimentaria de clasificar sensaciones y, por lo mismo, reemplazarlas conceptualmente en vistas del uso que eventualmente pudieran darle y como preparación para lo que pudiera surgir. Podríamos hablar meramente de control y predicción (siempre en este sentido de reconstrucción evolutiva de los primeros pasos en la constitución de lo que denominamos hoy inteligencia). Pero es cierto que los perceptos no son más que urgencias; en su inmediato carecer de significado alguno, no dicen nada de sí mismos como para constituir un orden. La necesidad de ordenar el flujo a través de sucesivas y cada vez más especializadas clasificaciones redundante en un refinamiento de los conceptos. Este refinamiento amplía, según James, el mapa mental. Las ideas o conceptos revisten el carácter de apropiación de lo ausente, de lo que nos conduce de la inmediatez de la percepción hacia aquellos sectores más alejados, precisamente, de este aquí y ahora. Podemos atravesar la experiencia, entonces, con este bagaje de conceptos que nos habilita para cambiar el curso de lo que hacemos, retocar el orden, improvisar nuevos recortes o, como nos dice el autor, “saltamos sobre su superficie en lugar de tener que vadear su corriente e introducimos sus partes en tantos diagramas ideales como nuestros espíritus pueden forjar”.⁷⁷ De este modo, esta suerte de mapa o diagrama consigue mejor el propósito de aquella facultad primitiva, es decir, la capacidad de conceptualizar es una facultad

⁷⁷ *Ibid.*, p.45.

adaptativa y, además, sobreañadida a lo que James denomina *conciencia puramente perceptual*. Y en este sentido,

Uncimos la realidad perceptual con los conceptos para conducirlos mejor a nuestros fines.⁷⁸

Hablar de una capacidad que se instituye evolutiva tiene ciertas notas que James hace jugar para demostrar su propia interpretación del conocimiento. En primer lugar, es una facultad no indispensable para la vida. El pensamiento, tal como lo entiende el autor, es una prerrogativa humana y de allí que pueda afirmarse que a los animales les basta con su conciencia perceptual para los fines de la supervivencia. Pero si no es indispensable para la vida, la emergencia de esta capacidad es funcional en términos adaptativos humanos y, lo que es más importante, *ha devenido* fundamental. Se puede afirmar que la riqueza de la experiencia humana es deudora de esta capacidad que, a pesar de *traicionar* los hechos originarios, abre el juego hacia el futuro o, como ya dijimos, hacia lo ausente. Siguiendo a James, hablamos de traición porque el percepto es continuo, es flujo constante, continuidad que se revela en su inmediatez, caducidad permanente. Por el contrario, el concepto que está allí reemplazándolo es estático, eterno, podría permanecer intacto aun cuando desaparecieran las percepciones que lo originaron. El costo adaptativo no es relevante, hemos ganado mucho ensanchando la existencia a partir del uso de los conceptos. Lo que sí constituye una pérdida es la connotación filosófica que los conceptos fueron adquiriendo. El racionalismo es una prueba contundente de que la exaltación de los conceptos redundaba en una infecunda manera de comprender qué cosas conocemos y cómo. Porque, nuevamente, el concepto

⁷⁸ *Ibid.*

es una falsificación de la experiencia, aunque inevitable ahora que ya está incorporado a nuestro trato con el mundo:

Así vemos claramente lo que se gana y lo que se pierde cuando se traducen los perceptos en conceptos. La percepción sólo pertenece al ahora y aquí; el concebir atiende a lo similar y a lo diferente, a lo futuro, a lo pasado y a lo distante. Pero este mapa que rodea el presente, como todos los mapas, es sólo una superficie; sus rasgos no son más que los símbolos y signos abstractos de las cosas que en sí mismas son trozos concretos de la experiencia sensorial.⁷⁹

El hecho de pensar los conceptos como mapas implica, por un lado, que James entiende la conceptualización como una guía práctica. Una guía hacia sectores de la experiencia no presentes pero esperados. En definitiva, el significado de un concepto se medirá por las consecuencias a las que conducirá —tarde o temprano— dicho concepto si lo ponemos en juego en el ámbito de la experiencia. Pero además, un mapa establece relaciones, puntos de contactos. Ahora bien, las relaciones entre los perceptos son dinámicas dado que participan del mismo flujo sensorial y, tal como James entiende su empirismo, es vital que se las considere como experimentadas. Las relaciones establecidas en cualquier idealización no pueden ser sino estáticas, y en esta traducción de aquello que cambia por algo inmóvil reside buena parte de la confusión de la filosofía. Confusión que en todas partes adquiere la forma de una pregunta específica ¿qué es más real, lo que nos devuelve la percepción o nuestros intentos conceptuales? Ni empiristas ni racionalistas aciertan con la respuesta. El concepto, al abstraer necesariamente el dato de la duración y de la continuidad, o al descomponer en entidades discretas aquello que no lo era, hace de la fluidez de la naturaleza un enigma

⁷⁹ *Ibid.* pp.51-52.

y, en el vano intento por resolverlo, postula otras entidades que eventualmente concretarán la unidad. Es cierto, sostiene James, que necesitamos de los conceptos porque los perceptos, aun cuando son los únicos que revelan la realidad, son pobres cuantitativamente considerados. A pesar de su multiplicidad manifiesta, la misma no alcanza para los fines del conocimiento, siempre y en todo lugar necesitamos seleccionar, recortar, extraer partes de esa inmediatez para controlar aquello que surgirá en el corto o en el largo plazo en el devenir de la experiencia. En cierta forma se trastoca el viejo proverbio que rezaba “no culpar al mensajero por el mensaje que transmite”. El temperamento racionalista que ha dominado buena parte de la historia no hace más que concederle primacía al mensajero, es decir, a sus recortes conceptuales, y sofocar como irreal el propio mensaje que no es otro que el flujo perceptual. Lo real — si quisiéramos escribirlo con mayúsculas— es el contacto directo con el continuo de la experiencia. En este punto será mejor que hable el propio James:

Si la finalidad de la filosofía fuera tomar posesión de toda la realidad con el espíritu, entonces nada, excepto la totalidad de la experiencia perceptual inmediata, podría ser objeto de ella, pues sólo en tal experiencia se encuentra la realidad íntima y concretamente [...] Los rasgos más hondos de la realidad se encuentran sólo en la experiencia perceptual.⁸⁰

El dato de que la realidad íntima se encuentra en lo experimentado parecería dejar sin realidad a los conceptos de los que el racionalista ha hecho profesión de fe. No será ésta la idea de James. Diremos algo al respecto líneas después, cuando hayamos puesto en claro por qué tampoco el empirista acierta con sus consideraciones.

⁸⁰*Ibid.*, p.67.

Si el racionalista, entonces, niega realidad a la percepción, el empirista considera a los conceptos como tímidas y borrosas representaciones de experiencias que los rebasan, que por su misma condición de cambio impiden una muestra final y estática como si acaso fuera posible que el ojo de la mente semejara una lente fotográfica. James traduce la acción del empirista en términos de una afición por anotar, transcribir de la manera más fiel posible todas esas facetas de la experiencia que a cada momento se nos presenta. Un cambio tras otro, anotados bajo la única directriz de reflejar la vastedad y singularidad de aquello que experimentamos.⁸¹ Pero entonces, dirá el autor, nos faltarán leyes, conceptos abarcadores que atiendan las similitudes y las diferencias que, sin desconocer la realidad de lo percibido, nos permitan ensanchar la experiencia actual. Algo que recordará a John Dewey y su idea de que encontrar similitudes, establecer regularidades, etc., no es sino el esfuerzo por quitarnos de encima el peso abrumador de los acontecimientos.

Llegados al punto de concederle legitimidad a perceptos y conceptos, debemos considerar qué clase de realidad poseen los últimos. James es claro al respecto. Afirma que si el concepto, tal como él sostiene, es real, será preciso definir “real”:

La mejor definición es la que da la regla pragmática: “real es cualquier cosa que nos vemos obligados a tomar en cuenta de alguna manera”. De este modo los conceptos son tan reales como los perceptos, porque no podemos vivir un momento sin tomarlos en cuenta. Pero la clase “eterna” de ser de que gozan es inferior a la clase temporal porque es estática, esquemática, y carece de muchos rasgos que posee la realidad temporal. Así

⁸¹ En buena medida, esta caracterización de James del empirismo parece dejar a sus representantes en una situación tal que vuelve inconcebible el pensar mismo. Me permito comparar esta idea de que las abstracciones conceptuales son necesarias para el pensamiento, con aquel personaje de J.L. Borges, Irineo Funes: “Había aprendido sin esfuerzo el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos”. (J.L. Borges (1996), *Ficciones*. Buenos Aires, Emecé, p. 172). Por otra parte, Funes intenta elaborar un lenguaje que es comparado con uno imaginado por Locke en el que cada cosa individual tuviera un nombre propio. Funes, claro, rechaza incluso esta imaginación por parecerle demasiado general.

la filosofía debe reconocer muchos reinos de la realidad que se interpenetran mutuamente. Los sistemas conceptuales de las matemáticas, lógica, estética, ética, son los que constituyen esos reinos, cada uno engarzado en alguna peculiar forma de relación y cada uno también diferente de la realidad perceptual, porque en ninguno se despliega la historia ni el acontecer. La realidad perceptual implica y contiene todos esos sistemas y muchos otros además.⁸²

Decir que la realidad perceptual contiene a los sistemas conceptuales implica decir, por ejemplo, que ningún sistema conceptual agota dicha realidad. Por más profusos y profundos que éstos fueran, hay una diferencia insoslayable entre unos y otros; esto es, la contraposición de lo fijo y lo móvil. La movilidad absoluta nos detiene, la eternidad de los conceptos nos guía. Ambas características *reales* cooperan en la adaptación del sujeto inmerso en el mundo. Pero, otra vez, aquí habrá que hacer una aclaración. Si el continuo de la experiencia se nos revela en toda su multiplicidad como aquello que en principio sólo es separable o aislable conceptualmente, sujeto y mundo o cognoscente y conocido, únicamente pueden ser identificados en retrospectiva. En otras palabras, ambas ideas, la de sujeto y la de objeto, constituyen un esfuerzo del entendimiento por separar e individualizar aquello que está dado de manera continua en la experiencia. El análisis gesta una división donde no la hay a nivel perceptual. Una vez escindida la experiencia en dos sectores particularizados, deberíamos estar en condiciones de comprender por qué es factible el conocimiento sin caer en el viejo problema de cómo se pueden relacionar un sujeto que está aquí y un objeto que está allí afuera. Como si con todo lo que hemos rescatado de James en sus *Problemas*, pudiera hablarse de dos mundos —el del sujeto por un lado y el de las cosas

⁸² *Ibid.*, p.71.

por el otro—. El pragmatista preguntará con Emerson: ¿otro mundo?, no hay otro sino éste en el que se fundan nuestras biografías:

El mundo de nuestra vida práctica es tal que, salvo por la retrospección teórica, no podemos desentrañar las contribuciones del intelecto de aquellas de los sentidos. Se encuentran como el ruido de un disparo de fusil en las montañas, envuelto y confundido por el eco de cada pliegue. De este modo, también, las reverberaciones intelectuales amplían y prolongan la experiencia perceptual que envuelven, asociándolas con partes más remotas de la existencia. Y estas ideas a su vez actúan como resonadores que seleccionan ciertos tonos en los sonidos más complejos.⁸³

Sujeto y objeto, conocedor y conocido pueden ser descriptos en el marco de una experiencia finita que los contiene a ambos en una relación que, en primer término, es dada y en segundo lugar, es *conjuntiva*. Tal vez una de las mejores formas de presentar ambos tópicos en la perspectiva jamesiana es aquella que afirma que lo conocido es una experiencia posible de un sujeto a la que, por medio de transiciones conjuntivas determinadas y lo suficientemente prolongadas, terminaría siendo conducido. En pocas palabras, el objeto es el término de una experiencia que comienza siempre con una idea que el sujeto posee. El hecho de *ser conducido a* una determinada experiencia genera, una vez corroborada la experiencia pensada, imaginada, ideada, la mirada retrospectiva por la cual puede afirmarse que el punto inicial es el cognoscente y la finalización, el objeto significado o conocido. La relación cognoscitiva, entonces, es una transición continua, desplegada en el tiempo y por medio de la cual una determinada experiencia se conduce hacia la realización de otra. Los conceptos, en la mayoría de los casos, funcionan como representativos de los perceptos. Y lo hacen porque sustituyen en el

⁸³ *Ibid.*, pp.75-76.

planteo ideal la serie de experimentos que haríamos en el mundo físico para producir determinados resultados o efectos.

Las ideas forman sistemas relacionados, que corresponden punto por punto con los sistemas que las realidades forman, y dejando que un término ideal traiga a la memoria a sus asociados de forma sistemática, podemos ser conducidos a un final al que el término real conduciría en el caso de que hubiéramos operado en el mundo real.⁸⁴

Podemos afirmar que la idea de representación que tiene James no es otra que la de “realizar una función”. Un concepto cumple o realiza la función de conducirnos a otras experiencias, no es copia de nada.⁸⁵ O puede serlo, pero en la menor cantidad de casos. Que un concepto sea adecuado o represente a un percepto implica que podemos operar con él de manera tal que nos conduzca a las consecuencias pensadas o ideadas. En definitiva, nuestra conceptualización terminará en otra experiencia, diremos que el percepto resultante verifica y corrobora aquello que fue puramente eidético. La experiencia está en el comienzo de toda relación cognitiva pero también está al final. El hecho de que usemos conceptos nos capacita para extender la experiencia actual, para guiarnos en el flujo incesante al que quedaríamos irremediabilmente atados de no ser, justamente, por la existencia de las ideas. Otra manera de decir lo anterior es a través de la caracterización jamesiana de tipos de conocimiento: el conocimiento perceptual es *conocimiento de* mientras que el conocimiento conceptual es *conocimiento sobre*. Esta diferencia se explica porque el primer tipo de conocimiento es directo, no mediado. En tanto que directo, no implica recortes ni sustituciones representativas. Podemos decir

⁸⁴ *op.cit.*61.

⁸⁵ cfr. *Pragmatismo*, Conferencia VI. Allí James explica que el pragmatismo también habla de adecuación y realidad, sólo que cambia el significado de ambos términos.

que allí no hay objeto porque objeto siempre es el término al que conduce una experiencia cognitiva plasmada en conceptos. Así sostiene James que,

En cuanto al tema de los factores esenciales de la relación cognitiva donde el conocimiento es de carácter conceptual, o forma de conocimiento “sobre”, un objeto consiste en experiencias intermediarias (posibles, si no reales) de un progreso en continuo desarrollo, que se realiza finalmente, cuando el percepto sensible, que es el objeto, es alcanzado. El percepto aquí no sólo *verifica* el concepto, sino que también prueba su función de conocimiento de ese percepto como verdad, pero no que la existencia del percepto como término de una cadena de intermediarios cree su función. Como quiera que termine, esa cadena era, debido a que ahora se prueba a sí mismo lo que el concepto “tenía en mente”.⁸⁶

Como dice el autor, vivimos la mayor parte del tiempo bajo un sistema de créditos. Actuamos *como si* tuviéramos siempre y en cualquier caso el percepto-objeto a la mano, como si la relación cognitiva estuviera ya realizada. De hecho sucede que aceptamos ciertas ideas como verdaderas en vistas de su eventual realización en el mundo, pero buena parte de nuestra relación cognitiva “está en tránsito”,⁸⁷ como suele decir James. Hay dos aspectos del conocimiento “sobre” a tener en cuenta: la emergencia del objeto que no hace sino corroborar lo que pensábamos, y la *verificabilidad* (la verificación potencial, diríamos) de algunas de nuestras concepciones. Por razones de economía, sólo un mínimo porcentaje de nuestras ideas han pasado por el tamiz de la verificación, y en ese caso decimos que tenemos conocimiento efectivo de una realidad. El ejemplo al que suele recurrir con frecuencia James nos habla de cómo para saber si un determinado lugar —en el caso del ejemplo, el Memorial Hall— es el que yo postulo con mi idea, nos bastan ciertas acciones:

⁸⁶ *op.cit.*61.

⁸⁷ Para James, hablar de conocimiento *in transitu* se asocia a la idea de una pura experiencia.

conducir a otros al lugar donde digo que se ubica, contar su historia y usos o ir corroborando uno a uno nuestros recuerdos del mismo, etc. Esta culminación *de hecho*, este término de la concatenación de experiencias, debe con justifica llamarse, según James, conocimiento de la realidad. Pero también es cierto que la aplastante mayoría de nuestras ideas actúan bajo la doble condición de que nada las pone en duda y de que no entran en conflicto con otras ideas que ya poseemos. Porque en este caso siguen siendo operativas en la experiencia o, como dice James, rara vez la experiencia rechaza nuestras concepciones. Cuando lo hace, esto es, cuando iniciamos cualquier proceso de verificación de alguna de nuestras ideas, las evapora en ilusiones y fantasías siempre que su término no sea un percepto. En el caso, entonces, de nuestro día a día, adquiere sentido lo que James recuerda de Lotze: “¿no es el momento de repetir lo que decía sobre las sustancias, que *actuar como una es ser una*?”.⁸⁸ Podríamos darle una vuelta al ejemplo del Memorial Hall para comprender esta otra instancia diciendo que, si alguien me pregunta una dirección y yo oriento al otro diciéndole que está a dos cuadras a la izquierda de dicho sitio, estaría “procediendo en su nombre”, como expresa James. Puede ser el caso que no haya sido yo quien corroborase esta afirmación, pero es un dato que asumo porque cuando he preguntado sobre la misma dirección por la que ahora me consultan, la respuesta que obtuve ha sido precisamente “dos cuadras a la izquierda del Memorial Hall”.

Sólo en la última experiencia que suplanta a la presente es esa proximidad *naif* escindida retrospectivamente en dos partes, una “conciencia” y su “contenido”, y el contenido corregido o confirmado. Mientras sea todavía pura o presente, cualquier experiencia [...] pasa por “cierta”. El mañana puede reducirla a “opinión”.⁸⁹

⁸⁸ *op.cit.* 61.

⁸⁹ *Ibid.*

Esta caracterización del empirismo radical de James no se completa, ni mucho menos, con lo que hemos dicho hasta el momento. El problema central que surge a la luz de estas consideraciones que hemos puesto en juego es el de la verdad. Qué hace que una idea sea verdadera acerca de algo. Pero éste será un tema que retomaremos más adelante. La exposición anterior se ha limitado a mostrar las diferencias que implica para el autor ser un empirista radical, a qué discusión entiende que está respondiendo⁹⁰ y, por lo mismo, quiénes serían los fantasmas de la tradición a los que se opone. Seguiremos ahora con el juego de oposiciones, pero visto desde la perspectiva de otro de nuestros pragmatistas clásicos.

2.2 John Dewey y el naturalismo empírico⁹¹

Creo que el método del naturalismo empírico expuesto en este volumen suministra el camino, y el único camino [...] por el cual cabe llegar a aceptar libremente el punto de vista y las conclusiones de la ciencia moderna: el camino por el cual podemos profesar un naturalismo auténtico y, sin embargo, conservar los valores amados, pero clasificándolos y corroborándolos en forma crítica.⁹²

Aquella actitud conciliadora de la que daba muestras James aparece plasmada también en esta cita de John Dewey. Y esta cita nos ofrece el primer indicio que marcará buena parte de la producción de éste: un diagnóstico sobre el acaecer filosófico y una solución que palpite a mitad de camino entre el reconocimiento de los adelantos

⁹⁰ Tal vez la mejor síntesis de la controversia a la que se suma James sea esta pregunta que plantea en los *Problemas: ¿existe el pensamiento para la vida, o la vida para el pensamiento?*, *op.cit.* 50, p. 25.

⁹¹ Dewey suele denominar este método de muchas maneras, una de ellas es humanismo naturalista. Cfr. Dewey, John (1948) *La experiencia y la naturaleza*, México-Buenos Aires, FCE. Traducción de J. Gaos.

⁹² *Ibid.*, xii.

de la ciencia y la tecnología, y la necesidad de dar cuenta y sostén a las valoraciones humanas.

Hablar de empirismo en el caso del método que aplicará Dewey a sus investigaciones no lo hará perder, como tampoco lo hizo a James, en las aguas del escepticismo. Nos enfrentamos aquí nuevamente a la idea de que el pragmatismo —adquiera el nombre que sea en cada reformulación— pretende posicionarse como una alternativa. Es posible reconocer en su verdadera extensión el alcance de los avances de la ciencia moderna sin que la misma incertidumbre destilada en sus estudios mine la posibilidad de gestar nuevos valores o extender aquellos que consideramos buenos. La interrelación que en boca de James ponía en pie de igualdad —aunque más no sea valorativamente— la ciencia y la religión se muestra aquí como una que eventualmente equilibra ciencia, moral y política. ¿Pero por qué están en juego estos tres aspectos del mundo en la narrativa de Dewey?, ¿qué hace que tengamos que pensar estos tres “reinos” desde una conceptualización empirista?, o sencillamente, ¿de dónde procede esta necesidad de tener a la vista estos frentes? Las respuestas a estos interrogantes fundan su misma pretensión en el diagnóstico deweyano y en la idea de la tarea propia de la filosofía. Ambas cosas van de la mano. Si hay algo que el pragmatismo ha dado por hecho es justamente la necesidad de re-fundar o re-construir el edificio filosófico. Además, hacerlo a partir de lo que también constituye un hecho según esta perspectiva: el reconocimiento de un reclamo históricamente acotado. Otra manera de decir lo mismo sería afirmar que no podemos responder a la coyuntura presente con las herramientas del pasado. El pasado se agota por su incapacidad para arrojar luz sobre las cuestiones del presente. En alguna medida, por lo que hemos registrado de Dewey, esto es, por la idea de que la filosofía es hija de su época; y en parte porque no suelen ser las necesidades presentes iguales que las pasadas. Recordemos que las controversias

según este autor caen por su propio peso no cuando una rivalidad se decanta por una u otra opción (algo bastante inusual en filosofía), sino porque el problema mismo desaparece del horizonte de nuestras preocupaciones. Tal vez extremando esta posición de Dewey, Richard Rorty dirá que el problema acuciante de la contemporaneidad es la ética pero ya no la epistemología, controversia típicamente identificable con la modernidad. Para lo que nos ocupa en este momento, no necesitaremos dar ese paso. Entre otras cosas porque “el” problema para John Dewey en muchos de sus textos es la cuestión de la teoría del conocimiento. Serán muchas las incógnitas que le tocará en suerte despejar si es que su intención es vincular estos sectores del mundo que la tradición ha escindido —a su juicio— falazmente. No es que estos ámbitos sean una y la misma cosa para el autor, lo que terminará asociándolos es el *método* propugnado por el pragmatista. Es un evidente cambio de perspectiva: la tradición los separó teniendo a la vista una taxonomía que dirimía el asunto entre ser y parecer, entre apariencia y realidad, entre certeza y opinión. Aún más, la clasificación ortodoxa asume la hipótesis más crítica desde la reformulación pragmática: el dualismo teoría/práctica.⁹³

Esta ruptura de la experiencia humana, que podría entenderse como la disyunción entre cosas para conocer y cosas para usar, es subsidiaria de una concepción del conocimiento determinada y, lo que es peor, de la interpretación corriente del conocimiento. Me refiero a lo que en la filosofía de Dewey se denomina “la teoría del conocimiento del espectador”. Puede notarse entonces por qué empezar por la epistemología para operar una crítica profunda de la cultura. Podríamos arriesgarnos a decir que la importancia de Dewey como epistemólogo probablemente se pueda medir en toda su dimensión cuando han sido arrastradas por las aguas reconstructivas del pragmatista una ética particular y una concepción política determinada.

⁹³ “I suggest that the problem of the possibility of knowledge is but an aspect of the question of the relation of knowing to acting, of theory to practice”. EW, 5.6.

De manera idéntica a como las teorías relativas al conocimiento, que fueron expuestas y trabajadas con anterioridad a la existencia de la investigación científica, no nos proporcionan un patrón o modelo para una teoría del conocimiento asentada sobre la manera actual de llevar una investigación, también los sistemas filosóficos pasados son un reflejo de puntos de vista precientíficos acerca del mundo natural, de un estado pretecnológico de la industria, y de un estado predemocrático de la política, propias del período en que esas doctrinas se formularon.⁹⁴

Repensar la teoría del conocimiento implica, entonces, remover el material sobre el cual construir una explicación naturalista, una explicación basada en los resultados que la investigación científica arroja. Y no por mero capricho argumental del autor, sino porque es la forma en la que el conocimiento humano parece mostrar su mejor aspecto. Permitirnos estos términos no es más que traducir la idea de Dewey de que la ciencia contemporánea ofrece un índice de seguridad en sus aproximaciones lo suficientemente alto como para evitar la nostalgia por el mundo de las certezas perdido. Pero reitero, esta reconstrucción filosófica no puede hacerse de otro modo que a partir de un registro mucho más amplio, de comprender que estamos urgidos no sólo por los errores de la tradición —si es que podemos llamarlos de este modo— sino también por las condiciones sociales presentes. Porque en definitiva, sostiene el autor, hay consecuencias que adquieren la forma de cambios políticos, por ejemplo, a partir de ciertos desarrollos de la ciencia. De alguna manera la propuesta es analizar estos cambios, volverlos objeto de crítica dado que la profusión de los mismos y la velocidad de su emergencia disimulan su misma presencia. El orden del mundo comenzará por un orden categorial en este sector de la filosofía en particular y en la filosofía en general entendida como crítica. En su aspecto general, la reconstrucción emprendida viene a

⁹⁴ *op.cit.* 52, p. 27.

significar que el valor de la filosofía reside en ofrecer herramientas (instrumentos) para una crítica de los valores. Su función propugna una búsqueda inteligente en pos de salvaguardar y extender aquello que en nuestra experiencia consideramos digno de aprecio. Como suele decir el autor, el hombre común entiende que los males de su época se deben a la ciencia, pero este reconocimiento queda en eso, en una mera formulación de culpabilidades cuando lo que habría que hacer es habitar el mundo desde otro lugar: qué valores adoptamos de hecho, cuántos de ellos han sido pensados y buscados (y en cualquier caso, por quién o quiénes), cuál es la discusión que tendremos que dar en tanto que sociedad. Una manera alternativa de decir lo anterior sería ponerlo en estos términos: queremos ciencia (hechos, diría el empirista) pero no aceptamos sus consecuencias en términos valorativos. ¿Acaso no podemos tener ambas cosas? La apuesta de Dewey es lograr conciliar esos extremos.

2.2.1 De qué hablamos cuando hablamos de teoría y práctica

En “El carácter práctico de la realidad”,⁹⁵ Dewey ensaya un experimento por medio del cual deberíamos concebirnos en el estado actual del conocimiento prescindiendo de las teorías que lo han explicado hasta el momento. Empezar de cero, cimentar la teoría del conocimiento que parece seguirse de la observación de los movimientos que impregnan los ámbitos del arte, la ciencia, la política, la cultura en general. Si pudiéramos generar ese esfuerzo, encontraríamos plausible una interpretación epistémica en clave pragmatista. Esta interpretación se haría eco de la vida misma y en ella se incluyen, claro está, los deseos personales, las prácticas y buena parte de lo que Darwin aportó a la ciencia: variación, lucha, supervivencia, selección.

⁹⁵ Dewey, John (1908), “El carácter práctico de la realidad”. En *op.cit.* 12, pp.157-174.

Nuevamente, si fuera el caso de que estuviéramos erigiendo de cero nuestra concepción epistémica, lo práctico y lo personal no serían objeto de desprecio ni estarían condenados *al limbo de lo que no es ni carne ni pescado*. En definitiva, no estaríamos sujetos al prejuicio que Dewey supone que está a la base de las críticas que se le hacen al pragmatismo, esto es, a la idea de que es aberrante la relación del conocimiento con los asuntos prácticos. También podríamos decir con el autor que la tesis problemática para los objetores es aquella por la cual se afirma, desde el pragmatismo, que el conocimiento produce una diferencia en y para las cosas. La explicación naturalista descarta que el conocimiento sea asunto de pura intelección y que la práctica sea confinada a endebles ejercicios de opinión. Puede hacerlo porque la ontología de base es muy diferente a la de la tradición: es el enfrentamiento entre la consideración de una realidad estática que invalida al sujeto para otra cosa que no sea el descubrimiento de aquello que lo antecede, y la idea de que la realidad constituye un universo abierto de posibilidades en donde el sujeto transita de variadas formas y no sólo cognitivamente. Para la concepción de Dewey, la realidad —y por lo mismo las cosas— están en permanente transformación y el sujeto está allí, inmerso en un mundo de potencialidades operando los cambios que, justamente, promuevan las transformaciones necesarias en cada caso:

Si las cosas experimentan cambios sin dejar por ello de ser reales, no puede haber ninguna barrera *formal* que impida que el conocer sea un tipo de cambio en las cosas, ni que su test sea el de si logra llevar a efecto el tipo de cambio pretendido. Si conocer fuera producir un cierto cambio en una realidad, entonces, cuanto más revelara ese cambio, más transparente y adecuado sería dicho conocimiento. Y si todas las cosas existentes están en transición, entonces el tipo de conocimiento que las refracta y las pervierte es justamente aquel que las trata como si fueran algo de lo que el propio conocimiento es como una instantánea [...] Si la realidad está ella misma en transición

[...] entonces la tesis de que el conocimiento *es* la realidad provocando en sí misma un tipo de cambio concreto y especificado parece ser la que cuenta con más posibilidades a la hora de cimentar sobre ella una teoría de conocer.⁹⁶

Como vemos en la cita precedente, la teoría del conocimiento tradicional desestima fundamentalmente cierto carácter que tiene la experiencia. Dicha característica es la que también mencionara James: la experiencia se muestra como un flujo de acontecimientos, un movimiento al que están sujetas todas las cosas. Pero mucho más radical todavía: la experiencia *es* acción y el conocimiento es un tipo peculiar de experiencia práctica. El conocimiento no es ajeno a este avatar ni tampoco comulga con una entidad supraempírica porque, en definitiva, conocer es aplicar inteligentemente ciertos modos de acción para producir aquellos efectos deseados por un sujeto que también es parte de la misma corriente experiencial que las cosas. La experiencia de la que Dewey habla es una experiencia primaria, una experiencia no rasgada por la reflexión. El gran problema al que se enfrenta su propio método empírico es reconstruir, juntar, aquello que tanto racionalistas como empiristas se contentaron con dividir. Como veremos, el hecho de reformular el concepto de experiencia tiene consecuencias para una crítica tanto de unos como de otros. En particular porque el resultado de ambas interpretaciones de la relación cognoscitiva arroja lo mismo: la imposibilidad de explicar el conocimiento. Aunque lo que tal vez pueda explicarse es a qué fines respondía en cada caso la necesidad de aislar y, en el mismo movimiento, desintegrar a la experiencia en su cualidad primaria. Respuesta que a lo largo de su producción Dewey ofrecerá con innumerables matices, pero que podríamos reducir drásticamente diciendo que *todo desgarramiento ha sido producto de la búsqueda de la certeza*.

⁹⁶ *Ibid.*, p.161.

Decíamos que el autor reformula el concepto de experiencia y que lo hace en muchas ocasiones. Dejando de lado los grises de cada definición, me permito usar una de ellas que resulta —según mi parecer— sumamente esclarecedora:

Como sus congéneres, vida e historia, [experiencia] abarca lo que hacen y padecen los hombres, lo que pugnan por conseguir, aman, creen y soportan, y también cómo obran los hombres y se obra sobre ellos, las formas en que hacen y padecen, desean y gozan, ven, creen, imaginan [...] Denota el campo plantado; la simiente sembrada, las cosechas recogidas, los cambios del día y de la noche [...] que se observan, se temen, se ansían; y denota también aquel que planta y cosecha, trabaja y se recrea, espera, teme, hace planes [...] Es una palabra de doble filo en cuanto en su integridad primaria no reconoce división alguna entre el acto y el material, el sujeto y el objeto, sino que contiene a ambos en una totalidad no analizada todavía.⁹⁷

Entre otras cosas que surgen de la lectura del párrafo anterior, podríamos ver mejor por qué entonces la reforma de Dewey no se sostiene sólo para la teoría del conocimiento y sí, en cambio, abarca otras áreas tales como la ética y la estética. La experiencia de la que da cuenta es una que contiene a la par temores, deseos, creencias. Y todo este contenido opera moviéndose, transformándose no sólo con referencia a las cosas sino también al sujeto. De aquí que pueda afirmar que la actividad de conocimiento es una entre otras y que se niegue, por la misma circunstancia, que el hombre sea un ser que conoce.

⁹⁷ *Op.cit.*91, p. 12.

Pero en base a la existencia, no hay ningún elemento que pueda ser descripto en sentido estricto como intelectual o cognitivo. Sólo hay una situación práctica en su forma bruta y no racionalizada.⁹⁸

Hipostasiar un trato peculiar y determinado en la experiencia —el conocer— como “el” acto,⁹⁹ es el lastre de siglos de tradición filosófica. En este contexto, reformular experiencia implica reformular la concepción antropológica misma: el hombre es un ser que actúa, o si queremos, en un lenguaje más heideggeriano, un *ser-para-la-acción*.

Sin esta recategorización de sujeto y experiencia, no nos es posible desactivar los prejuicios relacionados con el dualismo teoría/práctica. En principio y por lo que venimos comentando, la experiencia es el ámbito de los padeceres, de los goces y los sufrimientos, de las fiestas y ceremonias, de lo que se cree y lo que se desea. Pero por su misma condición de histórica, es decir, de principios y finales que se dan en el curso propio de su transformación continua, contiene lo inconstante, lo inseguro, lo inestable, lo borroso. Esta condición de movilidad ha sido causa de los esfuerzos más notables por *evadir el peligro*¹⁰⁰ que supone reconocernos en una existencia impregnada de azar. O lo que es lo mismo, la condición por excelencia del surgimiento de una manera de pensar que insta a la teoría como ajena a la experiencia, esto es, el racionalismo.

⁹⁸ “But on the basis of existence, there is no element [...] which may be strictly described as intellectual or cognitional. There is only a practical situation in its brute and unrationalized form”. MW, 4.86. Líneas después dirá que la gran deuda que tenemos con los griegos es que éstos sostuvieron la idea de la independencia de las realidades respecto de su uso como datos intelectuales.

⁹⁹ Habría que hacer una serie de observaciones para esto que digo, dado que podría generar la falsa impresión de que el racionalismo se comprometería con una idea de acción contenida en la de conocimiento, o de que el conocimiento es acción. Aunque poco feliz la expresión utilizada, sólo pretende significar lo que mejor expresa Dewey cuando habla de la tradición epistémica como una que decanta en la ubicuidad del conocimiento.

¹⁰⁰ La evasión del peligro da título a uno de los capítulos de *La búsqueda de la certeza*, buena parte de lo que allí se menciona es la lectura histórica de la filosofía como una huida del mundo.

En su uso filosófico técnico, este término [racionalismo] representa la teoría opuesta al empirismo sobre el origen del conocimiento. Sostiene que la fuente y test final tanto del conocimiento como de la verdad no se hallan en la experiencia, la cual se identifica con percepciones sensoriales o con impresiones que las cosas forman en la mente, sino más bien con ciertos principios racionales o conceptos últimos.¹⁰¹

Sin embargo, tampoco la experiencia a la que refiere Dewey es un río heraclíteo. Para el autor, incluso las tesis más extremas del cambio (la de Heráclito, la de Bergson) han constituido formas diferentes de asegurar una existencia como siempre dada e inmutable: el cambio mismo. Por el contrario, la experiencia es una mezcla de inestabilidad y fijeza, de movilidad y constancia. Nada tiene ese carácter absoluto o bien de estructura cerrada e inamovible o bien de cambio sempiterno. En todo caso, hay movimientos lentos y movimientos rápidos: unos generan todo cuanto puede ofrecer un simulacro como el de sustancia; otros todo aquello contenido en un término tan ficticio como el anterior, el de accidente o apariencia. En ambos casos, se trata de la misma experiencia transformándose, admitiendo toda la estabilidad que nos es asequible para constituirnos como sujetos lógicos, éticos o estéticos. Cualquiera de nuestras acciones vividas en la experiencia, si es inteligentemente conducida, nos lleva no sólo a la construcción de un orden que nos hace posible la supervivencia, sino también hacia la conservación, exaltación y persecución de las cosas que estimamos como valiosas. Pero nuevamente, para que sean posibles la supervivencia y el enriquecimiento de la experiencia, es preciso reconocerle a esta última su carácter contingente. No avanzamos mucho, sostiene Dewey, si evitamos reconocer este rasgo de la existencia que amalgama inextricablemente los contrastes: las repeticiones hacen posibles las

¹⁰¹ “In its technical philosophic usage, this term stands for a theory regarding the origin of knowledge opposed to empiricism. It holds that the source and final test of knowledge and truth are not found in experience, which is identified with sense-perceptions or the impressions which things make on the mind, but in certain rational principles, or ultimate concepts”. MW, 7.335.

novedades, los instrumentos de la verdad son las causas del error, la persistencia se entiende por el cambio, etc. La *metafísica naturalista* de Dewey apuesta por este rasgo de la existencia en tanto que indivisible que marca el pulso para socavar la premisa común de empiristas y racionalistas o, también, de idealistas y realistas. En su intento por esquematizar los problemas filosóficos de la tradición, Dewey propone distintas categorizaciones que se intersecan permanentemente aunque no siempre de la misma manera. Dicho de otra forma, si el problema al que se intenta responder es qué órgano o instrumento del conocimiento debe ser enfatizado, entonces la disyunción resultante se da entre racionalistas y empiristas. Ahora bien, si lo que tenemos a la vista es el problema de la relación entre sujeto y objeto en el acto de conocer, las respuestas serán de corte idealista o realista. Pero, sostiene el autor, la teoría sobre cuál es el órgano adecuado de conocimiento ejerce influencia sobre la teoría de la relación entre sujeto y objeto y, además, sobre la de la naturaleza del objeto mismo. En muchos casos, dice Dewey, ser un racionalista implica compromisos idealistas.¹⁰²

Los pleitos entre opuestos tipos de filosofía son, pues, pleitos de familia. Tienen lugar dentro de los límites de un círculo demasiado doméstico y sólo pueden solucionarse arriesgándose a salir al campo, fuera de casa. Dado el interés por atribuir el carácter de completo, acabado y seguro al mundo de la existencia real, incluso al precio de romper las cosas en dos partes inconexas para conseguir el resultado, puede encontrarse aceptablemente el carácter deseado en la razón o en el mecanismo; en conceptos racionales como los de la matemática o en cosas en bruto como los datos sensoriales; en los átomos o en las esencias; en la conciencia o en una exterioridad física que violenta y abruma la conciencia.¹⁰³

¹⁰² Cfr. MW, 2.194.

¹⁰³ Op.cit.91, p. 44.

Podemos afirmar ahora que a la vez que se desmonta el presupuesto ontológico de la tradición —que Dewey entiende compartido por distintas perspectivas filosóficas, incluso opuestas— deviene un cambio en la manera de hablar sobre el conocimiento. Frente a una metafísica discreta, el pragmatista imprime de carácter relacional a la experiencia donde sujeto y objeto sólo son construcciones de la reflexión, contaminada por la misma y no dada como dato primero en la experiencia misma. A los efectos de sintetizar esta perspectiva de Dewey, me permito utilizar acríticamente una frase de Putnam, “mente y mundo hacen a la vez a la mente y al mundo”. Es decir, si caemos en la trampa de la ortodoxia —la teoría especular del conocimiento— conferimos un carácter *a*-natural a la mente. Y un poco más, si la mente es un producto ajeno a la naturaleza, entonces ¿cómo es posible que ésta conozca los objetos dados en ella?

2.2.2 Griegos y modernos: a vueltas con el racionalismo y el empirismo

Si la epistemología vuelve problemática la posibilidad del conocimiento mismo, se debe, en buena medida, a la concepción de ciertas condiciones previas de aquél que son revocadas por las características del conocimiento en tanto que empíricamente existente. Una de esas suposiciones es aquella por la cual se identifica al órgano de conocimiento como un objeto no natural: en su lugar se emplaza una mente que habita en un reino distinto al de las cosas que conoce. Además, esta mente o conciencia tiene por objetivo final descubrir lo que le antecede ontológicamente y su intervención se agota en el descubrimiento mismo, independientemente del proceso por el cual logra conocerla y del esfuerzo por hacerlo.

En la presentación tradicional del conocimiento, entonces, lo conocido y el conocedor pertenecen a órdenes de la existencia radicalmente diferentes. Considerados

de tal forma, la historia de la filosofía tuvo que habérselas con dos problemas que no son sino el mismo: cómo explicar el entrecruzamiento de dichos órdenes y en dónde reside el error y el éxito de la empresa cognoscitiva. Surgen así dos respuestas básicas para enfrentar la cuestión, a saber: la respuesta de los griegos y la solución de la modernidad. Los primeros afirmaron que de todos los eventos es posible conjeturar la existencia de dos reinos. Uno de ellos caracterizado como completo y permanente, reino del Ser, del *noúmeno*; sólo de él se predicen verdades, sólo de él se obtiene genuino conocimiento. El otro ámbito, dominado por una mezcla de ser y no ser, de realidad y fantasía. De este sector sólo obtendremos opiniones, mejores o peores, pero jamás conocimiento. El error, si ocupa algún lugar, es éste.

Dicho brevemente, el contraste dentro de la experiencia de los casos en que las cosas han asegurado y establecido —con éxito o sin él— los significados de otras cosas, fue instituido como una diferencia de estatus en las características intrínsecas de las cosas involucradas en ambos casos.¹⁰⁴

La modernidad representa un giro, o mejor, un cambio en el asiento del error. Los objetos tenían todo el grado de realidad que podía adscribirse, *ergo* lo irreal se desplaza hacia cierta constitución del sujeto que le impide acercarse al objeto si no es a través de sus estados subjetivos, ya se los considere ideas o sensaciones. En un aspecto, para Dewey la modernidad constituye un retroceso respecto de los griegos. Para éstos, tanto lo irreal como lo real eran parte de un mismo universo, aunque parcelado según hemos visto. Los modernos instituyen el *universo* por un lado —objetos del conocimiento— y una mente individual que trata de conocer ese universo. Hablo de retroceso porque si atendemos a la concepción de la experiencia tal como la afirma

¹⁰⁴ MW, 3.121.

Dewey, al menos los griegos hacían participar del universo a las cosas y a los individuos. Según esta recreación histórica del autor, si los griegos no podían explicar el error, los modernos hacían imposible el conocimiento mismo.

Desde la perspectiva de Dewey, que los griegos hayan comprendido la problemática del conocimiento tal como la pensaron es un reflejo también de sus condiciones sociales de existencia. No se reduce a ello, pero una explicación de por qué condenaron la práctica y sobreestimaron la teoría debería prestar atención a esos condicionamientos culturales. Hemos dicho ya que constituía una respuesta evasiva, un desplazamiento de la visión religiosa a las pretensiones de elucidación por el surgimiento de la filosofía. Pero esta respuesta contaba con una base de división del trabajo específica: el trabajo manual era despreciado, su material era innoble ya que fundía su tarea con aquellos aspectos más inestables del universo mismo. El artesano manipulaba la naturaleza siempre cambiante; el Ser de las cosas era asunto de una clase que —por el tiempo y el poder económico disponible— podía permitirse silenciar el cambio y, mediando sólo la reflexión, obtener conocimiento. Por lo mismo se justifica que la experimentación haya sido un asunto relegado. El filósofo sólo piensa, su razón, *nous* o intelecto es condición necesaria y suficiente para tratar con el ser en tanto que ser.

Las artes mecánicas tratan con cosas que no son más que medios; las artes liberales, de asuntos que son fines, cosas que poseen un valor intrínseco y final. El carácter obvio de la distinción resultaba reforzado por causas sociales. Lo mecánico tenía que ver con las artes mecánicas que ocupaban un lugar bajo en la escala social. La escuela en que se aprendían estas artes era la práctica misma; el aprendizaje junto a aquellos que son ya maestros en el oficio. Los aprendices aprendían mientras “practicaban”, y esta práctica no consistía en otra cosa sino en la repetición e imitación rutinarias de las acciones de los demás [...] Las artes liberales las estudiaban quienes habrían de ocupar alguna posición

de autoridad y ejercitarse con alguna regla social [...], no aprendían mediante la repetición mecánica y la práctica corporal en la manipulación de materiales e instrumentos, sino que aprendían intelectualmente mediante una clase de estudios en los que participaba la mente y no el cuerpo.¹⁰⁵

La modernidad, por el contrario, con la deficiencia puesta sobre las capacidades humanas, con su alta dosis de escepticismo (sumado a la incipiente experimentación de la naturaleza), ahondó en las condiciones que hacían posible mejorar los sentidos que opacan el verdadero conocer. La revolución que significaron los estudios de Copérnico, Newton o Galileo, fue una revolución que implicó cambios de actitud hacia el conocimiento. Una diferencia que puede explicarse como una mirada estética desde la perspectiva griega, o también, una concepción cualitativa de los objetos frente a una actitud de control, de irrespetuosa manipulación de los objetos por parte de los modernos. La modernidad pasó de la contemplación de los objetos en su misma presentación, a la idea del cambio como factible de ser trabajada por instrumentos cada vez más ajustados que lograsen, en definitiva, corregir los errores de la percepción. Así, comenta Dewey, se logró que el reino inferior del cambio, que había sido relegado a la práctica y la opinión, pasara a constituirse como *el* objeto de la ciencia natural.

El reino en el que dominaba la opinión ya no representaba una porción genuina, aunque inferior, del ser objetivo. Era, estrictamente, un producto humano debido a la ignorancia y el error. Tal era la filosofía que, en razón de la nueva ciencia, sustituyó a la vieja metafísica.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Dewey, John (1952) *La busca de la certeza*. México-Buenos Aires, FCE. Traducción e introducción de E. Ímaz, p. 64.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 82.

Pero esta transformación paulatina, que generó el paso del arte de aceptación al arte de dominio, dejó intactas las premisas del conocimiento. Si los modernos incurren en una falta, esta sería la de no extraer las consecuencias que se siguen de su relación experimental con el mundo. Porque si bien comprendían que la manera de habérselas con la naturaleza tenía que ver con una práctica orientada hacia el control de los eventos, dejaron intacta la consideración de los valores. Siguió pesando sobre sus hombros la vieja identificación de los griegos por medio de la cual se equipara al Ser absoluto y verdadero con el máximo Bien. Los valores rectores de la moral y de la vida cotidiana son, si así podemos decirlo, emanaciones de ese ente supranatural, extraempírico y antecedente. Sostener ciertas premisas solapadas de la tradición fue fatal para la comprensión de la experiencia a partir de los resultados de la ciencia natural. En términos de Dewey:

Al progresar el nuevo método científico, se vio cada vez más claro que el material del conocimiento, si se tomaba la ciencia como la forma ejemplar del conocimiento, no autorizaba a atribuir a los objetos de la certeza cognoscitiva las perfecciones que, según la ciencia griega, constituían sus propiedades esenciales. Pero al mismo tiempo, no existía todavía la disposición para desentenderse de la tradición según la cual es el conocimiento el que ha de determinar la condición de validez de los valores. De aquí el problema que tuvo que afrontar la filosofía moderna por el hecho de aceptar las conclusiones de la ciencia nueva y retener a la vez tres elementos decisivos del pensamiento antiguo.¹⁰⁷

Estos tres elementos siguen siendo en la modernidad las ideas de que sólo en lo inmutable podemos encontrar certeza, que el conocimiento es el camino privilegiado

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 44.

para encontrar lo que es sustancialmente estable, y que la práctica es absolutamente necesaria para la supervivencia, pero aun así, inferior.

Hubo que esperar hasta la contemporaneidad para estimar el problema en toda su dimensión. Dewey sostiene que vivimos la mayor parte del tiempo en un mundo de lealtades escindidas, estamos dispuestos a comprender que la actividad práctica es la que nos provee de conocimiento pero sentimentalmente seguimos atados a la concepción de los valores como algo fijo y extraempírico. El punto es que *conocer es una práctica*, y de hecho lo reconocemos por el avance mismo de la ciencia actual. Además estamos dispuestos a convivir con algunos principios que los científicos han postulado en estos años (hablamos en este caso del período de entreguerras, cuando Dewey escribe, por ejemplo, *La búsqueda de la certeza*). Uno de esos principios francamente revolucionarios es el de Heisenberg.¹⁰⁸ La experiencia, en este nuevo contexto, parece mostrarnos su cara sin máscaras: indeterminada, inestable, contingente. Y no hay demasiado que discutir al respecto porque después de todo, dice el autor, los avances tecnológicos y científicos redundan en tanta seguridad como necesitamos para hacer de nuestro mundo un mundo habitable. Pero así como el método de la ciencia propugna una dirección inteligente para gestar los cambios en las situaciones que se nos revelan como problemáticas, que lucha por *historizar* los acontecimientos de forma tal que el conocimiento se redefina en términos de logros buscados y corroborados, deberíamos estar en condiciones de aplicar el método de la inteligencia para concluir con años de ilusión de eternidad, al menos ahora, encarnada en los valores.

¹⁰⁸ Dewey dice: “Así pues, el principio de indeterminación se presenta como el paso final en el desplazamiento de la vieja teoría especular del conocimiento. Señala el reconocimiento, dentro del procedimiento científico mismo, del hecho de que el conocer es un género de interacción que ocurre en el mundo. El conocer señala la conversión de los cambios sin dirección en cambios dirigidos hacia una conclusión deseada”. *Ibid.*, p. 179.

En esta reformulación del conocimiento en tanto que relación inmanente en la experiencia resignificada como *acción*,¹⁰⁹ no hay lugar para cosas allende la experiencia misma. Remontarse a la historia de la filosofía como Dewey lo ha hecho permite entender que el dualismo entre teoría y práctica puede traducirse en términos contemporáneos como una dualidad entre hechos y valores.¹¹⁰ Los dos reinos, trastocados por el paso de las conceptualizaciones, han quedado intactos. El paso que habrá que dar en esta concepción pragmática del conocimiento será entonces reivindicar la idea de una experiencia sin costuras, donde incluso los valores constituyen también una aproximación activa del sujeto a su mundo.

La cuestión ulterior radica en la posibilidad de que la experiencia real, con su contenido y movimiento concretos, pueda suministrarnos esos ideales, sentidos y valores cuya ausencia e incertidumbre en la experiencia tal como es vivida realmente por la mayoría de las personas ha suministrado el motivo más fuerte que nos impele a recurrir a alguna realidad allende a la experiencia: ausencia e incertidumbre que explican la persistencia tenaz de nociones filosóficas y religiosas tradicionales que no se hallan de acuerdo con la tónica de la vida moderna. El modelo que nos ofrece el conocimiento científico muestra que, en este campo por lo menos, le es posible a la experiencia, cuando es genuinamente experimental, desarrollar sus propias ideas y criterios reguladores¹¹¹.

¹⁰⁹ “Conocer es también un modo de acción práctica y un modo de interacción por el cual imponemos nuestra dirección a las interacciones naturales”. *Ibid.*, p. 92.

¹¹⁰ Podría decirse algo parecido si apelamos a una de las cuestiones que Dewey retoma en sendas oportunidades. Para él, este problema histórico sobre los dualismos (puede ser uno de ellos el de teoría y práctica, o también el de sujeto y objeto) no son sino derivaciones de la extrapolación de un problema genuinamente práctico. El desvío de sus condiciones originarias ha provocado las grandes dicotomías filosóficas. Esa raíz primera, Dewey la encuentra en factores sociales, temporalmente acotados. “More especially, I suggest that the tendency for all the points at issue to precipitate in the opposition of sensationalism and rationalism is due to the fact that sensation and reason stand for the two forces contending for mastery in social life: the radical and the conservative. The reason that the contest does not end, the reason for the necessity of the combination of the two in the resultant statement, is that both factors are necessary in action; one stands for stimulus, for initiative; the other for control, for direction”. EW, 5.6.

¹¹¹ *op.cit.* 105, p. 93.

2.2.3 *El fin de la controversia y el origen de las especies*

La exposición antecedente sobre la controversia filosófica que según Dewey se fue dando con los siglos podría resumirse afirmando que, así como James lee una pugna incesante entre temperamentos que oscilan entre los hechos y las ideas, aquél subsume esta lucha entre realistas e idealistas, actitud estética/actitud de control, bajo una premisa común; la persistencia de los dualismos. Identifiquemos una tendencia como surgida de la contemplación y el ocio griegos; hablemos de otra como anclada en el escepticismo moderno sobre los límites de la razón humana; de cualquier forma quedamos sujetos a una interpretación que invisibiliza el carácter relacional de la experiencia misma. Las dualidades no afirman planos del ser, ni deberían gestar metafísicas discretas; son únicamente productos de la reflexión que hace de una instancia de la experiencia el sujeto que en ella pugna por sobrevivir y al mismo tiempo por afirmar sus pretensiones cognitivas, estéticas y éticas, y de otra los logros inteligentemente conseguidos y los goces y los bienes estimados. Otra vez me permito repetir aquello que mencionaba sobre el sesgo antropológico de esta versión pragmatista, esto es, la idea de que el hombre ya no es un ser que conoce, es mucho más que eso porque su experiencia deja de ser sólo cognoscitiva. Como dice Dewey en ocasiones, la experiencia está preñada de significaciones, y en esta multiplicidad de sentido que puede adscribirse a ella aparecen en pie de igualdad las significaciones cognoscitivas y todas aquellas que hacen que las cosas sean buenas y malas, bellas y feas.¹¹²

En y por la experiencia nos es dado lo sagrado y lo profano, lo que sentimos, creemos y esperamos refiere una y otra vez a la misma experiencia pero apropiada de

¹¹² Cfr. *op.cit.* 91.

modos diversos. El pensamiento, entonces, es una de nuestras herramientas máspreciadas pero no porque genere cambios donde otras herramientas se muestran estériles, sino porque es la forma que se ha patentizado como la más eficaz para medir nuestro trato con la experiencia. De esta manera, no hay dos cosas que se opongan en cuanto a su naturaleza o en su funcionamiento; es la experiencia operando incesantemente los cambios que podremos medir, controlar y esperar. Si aceptamos que la experiencia debe concebirse de esta forma, esto es, como el lugar de los conflictos, de lo inestable, pero además como el único lugar,¹¹³ la pregunta no será ya *qué* cosas podemos conocer sino *cómo* hacerlo. En este sentido, saltamos la controversia que arrastramos desde griegos y modernos; nos debemos el cambio de perspectiva porque, además, es inevitable. Después de todo, el fin de las controversias representa siempre un cambio de dirección no en la respuesta que damos, sino en las preguntas que empezamos a formularnos:

Persiste aún el convencimiento [...] de que todas las preguntas que la mente humana ha formulado se pueden responder en términos de las alternativas que esas mismas preguntas plantean. Pero, de hecho, el progreso intelectual normalmente tiene lugar mediante el puro y simple abandono de preguntas y de la alternativa dual que presuponen; un abandono que es fruto de su decreciente vitalidad y de un cambio en los intereses más frecuentes.¹¹⁴

Decía entonces que se pierde el sentido de la conversación sobre los *qué*, se nos vuelve perentorio dar respuesta a otra cuestión, y si sucede es porque finalmente aprendimos la lección de Darwin. Dicho en otras palabras, la lección del darwinismo para la filosofía representa un golpe fatal para la concepción que sigue amarrada a la

¹¹³ Y deberíamos agregar, si aceptamos que el método experimental de las ciencias actuales consiste básicamente en un operar sobre los cambios para volverlos manejables.

¹¹⁴ *op.cit.* 12, p.60.

idea de que más allá de nuestra experiencia finita, inminente y peligrosa, subsiste un plan, un designio, un mapa de ruta que no elegimos pero al que nos aferramos para mantenernos seguros. Esta tabla de náufragos se ha hundido con el barco, así y todo lo que hemos conseguido es mucho y sería aún más si creyéramos que la sede de la autoridad reside en nosotros en tanto que agentes que operan inteligentemente en y por su experiencia. Una lección para nada menor porque la filosofía es, según esta lectura, una de nuestras aproximaciones más conservadora cuando de interpretar el mundo y sus ocurrencias se trata.

Este aprendizaje que nos debemos en tanto que filósofos surge sin más de la interpretación darwiniana de *especie*. La recategorización supone una concepción anterior que Dewey traduce en estos términos:

Esa actividad formal que opera a todo lo largo de una serie de cambios y los liga a un único curso, que subordina su ciego fluir a su propia y perfecta manifestación; que, saltando las barreras espaciales y temporales, mantiene en una uniformidad de estructura y función a individuos distantes en el espacio y lejanos en el tiempo; en principio, digo, parecía dar acceso nada menos que a la naturaleza de la realidad misma. Aristóteles le dio el nombre de *eidos*. Los escolásticos tradujeron ese término como *species*.¹¹⁵

El cambio impulsado por la conceptualización de selección natural entendida en términos de variaciones constantes en cuyo acontecer mismo se elimina cualquier variación perjudicial en la lucha por la supervivencia, vuelve vacía la necesidad de postular una Mente que gobierne el caos o preestablezca un orden. Como Richard Rorty rescata en varias oportunidades, la pregunta que nos resulta incómoda es aquella que ya

¹¹⁵ Dewey, John (1909), “La influencia del darwinismo en la filosofía”. En *op.cit.* 12, p.60.

se hacía Freud, ¿por qué no permitir que el azar gobierne nuestro destino?¹¹⁶ Dewey diría, en cambio, que la lucha por la supervivencia nos hace ya no partícipes de un plan divino, nos hace sus demiurgos. Para que podamos *hacer* cosas con el mundo, necesitamos ideales. No los ideales de los que ha hablado la tradición, sino unos que vienen de la mano de la Naturaleza misma.

La naturaleza, si se me permite la expresión, es idealizable. Se presta a operaciones con las cuales es perfeccionada. El proceso no es pasivo. Más bien, la naturaleza proporciona, no tanto gratuitamente cuanto en respuesta a una busca, medios y materiales con los cuales incorporar a la existencia los valores que a nuestro juicio poseen una cualidad suprema. Depende de la elección del hombre si éste emplea lo que la naturaleza le suministra y para qué fines.¹¹⁷

La inteligencia que opera en la naturaleza tiene no sólo la capacidad sino también la obligación de proyectar fines, de postular qué bienes querríamos conservar y cuáles no, de proponer maneras alternativas de resolver nuestros conflictos. Y la filosofía, en este contexto en el que la experiencia da todo de sí misma para ser el emplazamiento de los valores pensados y esperados, no puede desentenderse de cierto cometido:

Pero si resulta posible penetrar en las condiciones específicas de las ideas, entonces la filosofía deberá convertirse con el tiempo en un método para identificar e interpretar los conflictos más serios que tienen lugar en la vida, y en un método para proyectar maneras de enfrentarse a ellos: un método de diagnóstico y prognosis moral y política.¹¹⁸

Instaurar hechos y valores dentro de una misma tela de experiencia, y establecer al sujeto como relacionado profusamente con su mundo, nos aleja del problema del

¹¹⁶ cfr. Rorty, Richard (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*.. Barcelona, Paidós. Traducción de A.E. Sinnot.

¹¹⁷ *op.cit.* 105, p. 264.

¹¹⁸ *op.cit.* 115, p.59.

conocimiento tal como lo entendía la tradición. Sujeto y mundo hacen el sujeto y el mundo. Conocer es una manera entre otras de apropiarnos de lo azaroso de los acontecimientos y volverlos estables, predecibles, manipulables. Nos enfrenta, en contrapartida, con la responsabilidad que nos compete justamente por ser sujetos en acción. Puede ser que éste sea el aspecto trágico que Hook veía en el pragmatismo, un darnos cuenta de que incluso en nuestros acercamientos cognoscitivos al mundo, nunca obtenemos El Fin, sino que estamos siempre a la expectativa de que aquello que hoy consideramos como acabado, eventualmente podría ser revocado mañana. Una tarea que desde el existencialismo sería digna de Sísifo,¹¹⁹ pero que en lugar del absurdo adquiere en la cosmovisión pragmática un rasgo de optimismo:

No toda existencia demanda ser conocida y, sobre todo, no pide permiso al pensamiento para existir. Pero algunas existencias, tal como son experimentadas, sí demandan al pensamiento que dirija su curso para que resulten ordenadas y netas y hacerse así recomendables a nuestra aprobación y admiración. El conocimiento es quien únicamente nos ofrece los medios para llevar a cabo esta redirección. Para conseguirla, partes del mundo experimentado cobran un sentido más luminoso y organizado y estos sentidos se aseguran contra las dentelladas del tiempo. El problema del conocimiento es el problema del descubrimiento de métodos para llevar a cabo esta empresa de redirección. Es un problema que nunca acaba, siempre en proceso; se resuelve una situación problemática y otro ocupa su lugar. La ganancia constante no consiste en una aproximación a la solución universal, sino en el mejoramiento de los métodos y en el enriquecimiento de los objetos experimentados.¹²⁰

El optimismo, que probablemente no acierte a formular la cita anterior, se deriva de la profunda concepción deweiana de que nunca tuvimos ante nosotros tantos y tan

¹¹⁹ Cfr. Camus, Albert (1953), *El mito de Sísifo; el hombre rebelde*. Buenos Aires, Losada.

¹²⁰ *Op.cit.* 105, p. 259.

variados conocimientos, pero mejor aún, de las potencialidades que tales conocimientos proveen. Es cierto que hay desconcierto, que hay perplejidades, que a la par del aumento de conocimiento se han resquebrajado criterios e ideales comunes, que jamás hemos permanecido tan ignorantes a las direcciones a las que apunta nuestra acción. Pero la apuesta es una cooperativa, es un llamado al esfuerzo común para dirigir nuestra acción de modo que lo que obtenemos en algún sector de nuestro entramado experiencial sea aprovechable para los fines comunitarios. Si nos ponemos de acuerdo en los fines, claro está. Y así se conforma el *meliorismo* propio de algunas versiones del pragmatismo, incluso en la lúcida presentación de Dewey sobre el malestar en la cultura.

2.3 Ferdinand Schiller y la lógica humanista

2.3.1 *El derecho a postular*

Reuben Abel¹²¹ ha dicho que la voluntad de creer de William James se transforma, en la filosofía humanista de Ferdinand Schiller, en el dictum “derecho a postular”. Y esto porque la controversia filosófica desde la que el pragmatista inglés decanta su propia perspectiva tiene que ver con una diferencia que afecta, en primera instancia, a la lógica, a saber: la distinción entre axiomas y postulados.

Los primeros principios desde los cuales cimentamos conocimiento no se entienden ni como productos de una experiencia pasiva ni tampoco como leyes últimas o hechos de nuestra estructura mental. Una de las razones para negar que existan constituyentes axiomáticos en nuestro trato cognitivo con el mundo es subsidiario de lo

¹²¹ Abel, R. (1955), *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*. Nueva York, King's Crown Press, Columbia University, p.51.

que entendemos como la actividad de la ciencia misma. Para operar de manera axiomática tendríamos que suscribir una idea de mundo enfrentada con las tesis más sólidas del evolucionismo. Una de ellas es aquella que, en la lectura de Schiller, nos devuelve la idea de un mundo en permanente cambio, una experiencia abierta, caótica y capaz de ser transformada y mejorada por la intervención del sujeto. En definitiva, la lectura del pragmatista descarta la concepción euclidea de generación de conocimiento y, por lo mismo, propone una revisión del carácter axiomático de nuestras prácticas cognoscitivas.¹²² El evolucionismo —el de la versión schilleriana— que en buena medida se comprometería con la realidad del tiempo y con lo que toda experiencia tiene de particular, de cambio y de perfectibilidad, es una concepción que ha calado hondo en nuestras especulaciones científicas. El problema sigue siendo que la filosofía, o mejor, la metafísica, no han extraído las mismas consecuencias; cualquier sistema metafísico concibe la realidad última como cerrada, absoluta y general. No es un problema que aqueja a idealistas o realistas, a racionalistas o empiristas, toda concepción que rechace fundar sus pretensiones en el reconocimiento del aspecto temporal de lo real, cae bajo la mirada acusadora de Schiller. Así puede decir que no es Hegel el único que ha abstraído el proceso o el cambio de su metafísica, esta estática manera de concebir lo real es “intrínseco al *modus operandi* de todos los sistemas de metafísica abstracta”.¹²³

Es claro que no podríamos conocer algo si todo lo que tuviéramos fuera temporalidad, cambio, proceso. Necesitamos atar el fluir de la experiencia a partir de ciertas conceptualizaciones, algo como lo que veíamos en James cuando establecía una relación semejante entre percepto y concepto: el primero no es suficiente para construir conocimiento, el segundo siempre es una falsificación porque, entre otras cosas, obtiene

¹²² Cfr. Schiller, Ferdinand C.S. (1896) “Non-Euclidean Geometry and the Kantian A Priori”. *The Philosophical Review*, Vol. 5, N° 2 (Mar. 1896), págs. 173-180.

¹²³ “The Methapysics of the Time-Process”. *Mind, New Series*, vol.4, nro.13, (Jan., 1895), p.38.

una instantánea de algo que es continuidad pura. Pero esta manera de volver manejable la *hylé* experiencial —en el caso de la ciencia— no desconoce el origen y las razones de sus mismas significaciones. Para decirlo de un modo más claro: la ciencia postula leyes, leyes que suponen siempre un alejamiento de las particularidades de la experiencia misma, un abstraer de las condiciones singulares aquello que constituye lo común. Postula estas leyes, por otra parte, *como si* fueran eternas y universales. Tiene que hacerlo, nos dice el autor, aunque lo hacen no para negar sus condiciones mismas de emergencia (lo particular y cambiante) sino porque son funcionales al uso que la ciencia hace de estos postulados, a saber: predicción y control.

Nosotros creamos el supuesto fundamental de la ciencia, aquél que sostiene que existen leyes universales y eternas, esto es, que la individualidad de las cosas tanto como su contexto espacial y temporal puede ser desatendido; pero no porque estemos convencidos de su validez teórica, sino porque nos vemos constreñidos por su conveniencia práctica. Queremos ser capaces de predecir la conducta futura de las cosas con el propósito de amoldar nuestra propia conducta de acuerdo con la de ellas.¹²⁴

La ciencia, entonces, es la muestra más fehaciente de que nuestro trato con el mundo siempre es conjetural, que no asumimos que estas hipótesis, aceptadas y justificadas metodológicamente, constituyan la explicación final del mundo, que en última instancia nuestra mejor conquista cognoscitiva no es un asunto de axiomas sino de postulados. Cuando se trata el mundo conjeturalmente, no se sigue de dicha conjetura la verdad de sus implicaciones por medios puramente formales, en donde la experiencia no tiene nada que decir y en donde, lo que es peor, el sujeto no tiene más

¹²⁴“We make the fundamental assumption of science, that there are universal and eternal laws, i.e. that the individuality of things together with their spatial and temporal context may be neglected, not because we are convinced of its theoretic validity, but because we are constrained by its practical convenience. We want to be able to make predictions about the future behaviour of things for the purpose of shaping our own conduct accordingly”. *Ibid.*, p. 42.

que concatenar una idea con la otra. Una conjetura que se prueba funcional en la experiencia, o que se corrobora una y otra vez, tiene todo lo que necesitamos para seguir manejándonos con ella en la vida y se vuelve necesaria no por su origen sino por su funcionamiento. Esto es lo mismo que decir que las necesidades lógicas son un sustituto formal pero falaz de las necesidades del pensamiento, que son vitales y prácticas. Que se pruebe por su funcionamiento quiere decir también que están en función de fines particularmente recortados y seleccionados de la masa de la experiencia. Los postulados, así, adquieren el estatus de metodológicos pero jamás de verdades primeras, *a priori* o reveladas. La experiencia, como decía James, tiene modos de saltarse; la experiencia, como suele afirmar Schiller, es demasiado rica como para repetirse.

Decir que suponemos la verdad de la abstracción porque deseamos alcanzar determinado fin, es subordinar la “verdad” teórica a una implicación teleológica; decir que, una vez hecha la suposición, su verdad se “prueba” por su funcionamiento práctico, por el modo en que resiste el test de la experiencia, es afirmar esa misma subordinación sólo que un poco menos directamente. Porque siempre se hallará que, en última instancia, la cuestión del “funcionamiento práctico” de una verdad se resuelve en la cuestión de si podemos vivir conforme a ella.¹²⁵

Como contrapartida de aquello que presta su testimonio en la ciencia y en la vida cotidiana, es decir, de la existencia del cambio y la ocurrencia de genuinas novedades, la metafísica tradicional hace del cambio una ilusión. Schiller considera que en algún punto es necesario sustraernos a la idea de transformación, pero no porque la

¹²⁵ *ibid.*, p.43: “To say that we assume the truth of abstraction because we wish to attain certain end, is to subordinate theoretic “truth” to a teleological implication: to say that, the assumption once made, its truth is “proved” by its practical working, by the way in which it stands the test of experience, is to assert this same subordination only a little less directly. For the question of the “practical working” of a truth will always ultimately be found to resolve itself into the question whether we can live by it.”

concepción de la realidad como estática y antecedente sea una verdad *a priori*, sino que responde también a ciertas necesidades vitales. En otras palabras, para ciertos fines, pensar el mundo como estable es útil.

Para que los hechos cotidianos del cambio y la novedad y los testimonios científicos del vasto proceso cósmico nos sugieran algún significado filosófico, necesitamos un método diferente que se digne considerar si no haríamos igual de bien, o incluso mejor, en aceptar abiertamente los hechos de la vida cotidiana y de la ciencia, y entender nuestra preferencia por lo permanente e inmutable como un dispositivo artificial, de carácter derivado y con aplicación limitada. En otras palabras, necesitamos el Humanismo.¹²⁶

Como puede verse, en esta cita Schiller propone como alternativa frente a metafísicas eleáticas la concepción de una metodología que recibe el nombre de Humanismo. Desde la formulación de la máxima pragmática hecha por Peirce en adelante, todos los pragmatistas sostienen que la característica fundamental de aquello que postulan es la de constituir un método. En un punto es un método para esclarecer ideas, o la manera más consistente de dirimir disputas metafísicas, o también, el acercamiento naturalista a los problemas que surgen en la práctica de la ciencia y en las interrelaciones de los sujetos. El humanismo, así, no es un esquema metafísico enfrentado a los de la tradición, aunque en cierta forma hay, en esta peculiar perspectiva, una metafísica que podría derivarse de la aplicación del método, como intentaremos explicar después. Lo que me interesa resaltar en este momento es la casi modesta pretensión de no abolir sistemas para construir otro; más bien, se trata de

¹²⁶ “To evoke a philosophic meaning from the everyday facts of change and novelty and from the scientific testimonies to vast cosmic process, we need a different method, which will deign to consider whether we should not do as well, or better, by frankly accepting the apparent facts of ordinary life and science, and regarding rather our preference for the constant and immutable as an artificial device which is susceptible of derivation and limited in application. In other words, we need Humanism”. Schiller, Ferdinand C.S.(1907) *Studies in Humanism*. Londres y Nueva York, Macmillan (2ª ed. 1912), p.226.

mostrar a través de una metodología específica la vacuidad y ficcionalidad de los planteos metafísicos estándares.

Por esta irrupción de un método que acepta algunas tesis del evolucionismo comienzan a aparecer ciertos problemas en algunas disciplinas filosóficas, la lógica por ejemplo, concebida por Schiller como el paradigma de la negación de los procesos reales de conocimiento. ¿Pero cómo se explica que la lógica motive los principales ataques de Schiller? Una respuesta sencilla atraviesa vastamente los escritos de este autor: la lógica es una disciplina normativa —prescribe validez de los modos de razonar—, la lógica opera aceptando verdades primeras de las cuales es posible derivar otras verdades por la mera aplicación del método formal. La operación misma de la lógica clásica supone una ontología racionalista cuyas notas centrales serían las siguientes:

- a) que la experiencia conforma un todo
- b) que la experiencia es un sistema, *uno*, perfecto, independientemente de cualquier trato que podamos tener con ella y de cualquier ruta o plan que podamos trazar a medida que se avanza
- c) que a tal experiencia concebida como totalidad racional le corresponden verdades *a priori* y que además hechos y valores están protegidos contra el asedio de la duda
- d) que este sistema completo y determinado no admite ninguna irrupción del carácter evolutivo de la realidad y, por lo mismo, desestima que la actividad inteligente suponga un componente intencional que refiere en última instancia a necesidades prácticas de la vida.

La jugada fundamental del humanismo consistirá en poner sobre la mesa la carta “voluntarista”: la experiencia y el pensamiento humano son intencionales. O mejor, la

explicación pragmatista del conocimiento reconoce como un hecho el carácter teleológico del espíritu humano, “porque presta atención y opera selectivamente”.¹²⁷ En algunas ocasiones Schiller dice que la realidad es como un oráculo antiguo, no responde hasta que no es cuestionada. *Ergo*, difícilmente podemos construir por adelantado un catálogo de verdades que dicha realidad contiene desde siempre. En tanto que la experiencia está íntimamente conectada con el sujeto que se apropia de ella, no puede ser indiferente a ciertos componentes de la subjetividad. Esto es, en toda adquisición cognitiva la raíz misma del árbol del conocimiento —como menciona el autor— está atravesada por voliciones, deseos, temores, propósitos e intereses humanos. En virtud de que el sujeto no puede ser escindido de su experiencia para conocerla, experiencia adquiere aquí un significado diferente:

La experiencia es experimento, es decir, es activa. No aprendemos, no vivimos, a menos que lo intentemos. La pasividad, la mera aceptación, la sola observación (si pudiera concebirse), no nos conducirían a ninguna parte, mucho menos al conocimiento.¹²⁸

Dado que la experiencia misma puede concebirse como un gran experimento que se desarrolla a través de sucesivas corroboraciones en las que probamos y ajustamos nuestras hipótesis, nada nos hace pensar que existan verdades elementales o primeras que no hayan tenido que ver con este carácter experimental de la vida misma. Es decir, cada verdad que antecede a un determinado proceso conjetural acotado en el tiempo y el espacio por nuestros variados intereses puede pensarse en términos metodológicos, como una verdad “hecha” en función de un acercamiento previo al mundo.

¹²⁷*Ibid.*, p.231.

¹²⁸ “Experience is experiment, i.e. active. We do not learn, we do not live, unless we try. Passivity, mere acceptance, mere observation (could they be conceived) would lead us nowhere, least of all knowledge”, *ibid.*, p. 191.

Nunca podemos retroceder a verdades tan fundamentales que no quepa concebirlas como fabricadas. No existen verdades *a priori* indiscutibles, como lo prueba el simple hecho de que no hay, ni ha habido jamás, un acuerdo sobre cuáles serían. Es más, todas las que comúnmente se proponen como “verdades *a priori*” se pueden concebir como postulados sugeridos por una situación previa.¹²⁹

¿En qué sentido podemos hablar entonces de un “derecho a postular”, como mencionara Abel? ¿Es acaso un derecho? Es un derecho si lo que intentamos decir es que el método propuesto por Schiller constituye una invitación a desandar el camino de la metafísica ortodoxa: no necesitamos apelar a verdades absolutas, atemporales, ya dadas. Nos basta reformular el concepto de experiencia para pensarnos como seres conjeturales, intencionados, en definitiva, agentes hacedores de verdades y realidades. Por ello es que podemos alegar el derecho a postular, pero por otra parte es lo único que de hecho hacemos en nuestro trato con el mundo. Postular *es* la forma que tienen nuestras prácticas, es la *herramienta* para transformar y mejorar inteligentemente la realidad que experimentamos.

Una teoría del conocimiento, y también una lógica, que no admita pasos previos establecidos por algo ajeno a la experiencia y, por lo mismo, al sujeto, debe asumir la condición hipotética del edificio —en permanente construcción por lo demás— del propio conocimiento. En este sentido, el método humanista acarreará consigo la reformulación de lo que se entenderá por conocimiento. Será suficiente para cerrar este apartado sobre axiomas y postulados una síntesis sobre lo que constituye el acto de conocer en términos humanistas.

¹²⁹ “We never can get back to truths so fundamental that they cannot possibly be conceived as having been made. There are no *a priori* truths which are indisputable, as is shown by the mere fact that there is not, and never has been, any agreement as to what they are. All the ‘*a priori truths*’, moreover, which are commonly alleged, can be conceived as postulates suggested by a previous situation”, *ibid.*, p.197.

Todo acto de conocimiento supone el uso de una mente que ha tenido alguna experiencia previa y que posee algún conocimiento con un cierto anclaje en la realidad. Se lo acepta como un hecho porque, según el autor, siempre necesitamos una plataforma desde la que operar en aquellas situaciones futuras que nos confronten. De dichas situaciones podemos afirmar que involucran un propósito o un interés, al menos, el de resolver el problema que genera en nuestro sistema de creencias (para utilizar una terminología jamesiana). Su resolución —sea ésta cual fuere— se interpreta como un fin y también como el bien buscado. En consecuencia, el sujeto experimenta con la situación misma a través de una intervención voluntaria que puede constituir, en su origen, una mera predicación.¹³⁰ De esta predicación se seguirán inferencias, pero siempre —y aquí está el dato más relevante— el experimento completado asume la forma de una acción. O mejor, el resultado final de esta serie de inferencias a partir de una conjetura es la realización efectiva de un acto consecuente con lo afirmado por la conclusión del razonamiento.

Me permito hacer una pequeña digresión para señalar los paralelos con algunas ideas de Peirce y Dewey en este punto: por un lado remitiría a la formulación de creencia como una disposición para la acción (formulación que Peirce toma de Alexander Bain) y, por otro lado, se asemeja a lo que podríamos denominar las tres instancias de la noción de situación problemática en Dewey. El pragmatista de la Escuela de Chicago afirmaba que toda situación comienza con una alteración del equilibrio entre el sujeto y su entorno, o si queremos, con un disturbio de corte emocional. Para hacer frente a este desequilibrio elaboramos proposiciones, que no son más que ejercicios lógicos de inferencias posibles para dar una respuesta adecuada a dicha problemática. El componente último de estas instanciaciones tiene ya carácter

¹³⁰ Es interesante la asociación que podemos establecer entre esta idea de predicar sobre la situación y generar inferencias, con la noción peirceana de abducción.

existencial: el resultado de estas pruebas o experimentos lógicos es un juicio, o una transformación real que ejercemos sobre la experiencia. Es un acto, una intervención activa y dirigida inteligentemente para gestar el cambio y salir de la situación problemática. Por ello es que se permite disentir con Bertrand Russell¹³¹ y negar que las proposiciones puedan ser verdaderas o falsas. La predicación de verdad es una prerrogativa del juicio en tanto que constituye un cambio en la existencia.

El contenido de estas últimas [las proposiciones] es intermedio y representativo y llevado por símbolos, mientras que el juicio, al que se llega finalmente, reviste una significación existencial *directa*. En el habla corriente se emplean indistintamente los términos *afirmación* y *aserción*. Pero existe una diferencia [...] entre la condición lógica de los materiales intermedios, que se usan por relación a aquello que puede acarrear como medios, y la de los materiales que han sido preparados para ser finales.¹³²

Retomando la argumentación de Schiller, el sujeto entonces se guiará por las consecuencias o resultados de su experimento, que tanto pueden conducirlo a verificar o desaprobando la base fáctica, las hipótesis, las concepciones con la cuales comenzó su investigación. Si los resultados son satisfactorios, el razonamiento es juzgado bueno, los resultados correctos, las operaciones efectuadas válidas, “mientras que las concepciones usadas y las predicaciones hechas se juzgan *verdaderas*”.¹³³

Lejos de concebirse al conocimiento como una necesidad mecánica, la presencia del sujeto, la impronta personal del procedimiento en sus inicios mismos, muestran todo lo que de ocurrencia natural y necesidad vital contiene el proceso mismo. Siendo

¹³¹ Cfr. “Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad”, en *op.cit.* 12, pp. 133-155.

¹³² Dewey, John (1938), *Logic: The Theory of Inquiry*. Volume 12:1938. Edited by Jo Ann Boydston. With an Introduction by Ernest Nagel (edición de 1986), p.123: “The content of the latter is intermediate and representative and is carried by symbols; while judgment, as finally made, has *direct* existential import. The terms *affirmation* and *assertion* are employed in current speech interchangeably. But there is a difference(...)between the logical status of intermediate subject-matters that are taken for use in connection with what they may lead to as means, and subject-matter which has been prepared to be final”.

¹³³ *op.cit.* 126, p.185.

el conocimiento, entonces, un asunto en el que ciertos factores psicológicos intervienen como parte indisociable del proceso, la lógica, si es que quiere mantener su estatuto de normatividad, tendrá que reconocer estos mismos factores.

2.3.2 Hacia una teoría voluntarista del conocimiento

Los dos libros fundamentales en los que Ferdinand Schiller expone su crítica y reconstrucción de la lógica son *Formal Logic: a Scientific and Social Problem*¹³⁴ y *Logic for Use: an Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge*.¹³⁵ Me interesa dar cuenta aquí de lo que se considera el aspecto constructivo o positivo del pensamiento lógico de Schiller, y que aparece en su forma más definida en el libro del 29 (los tópicos que se discuten en esta obra son los ya prefigurados en *Formal Logic*).

En un texto conmemorativo enviado a la New School for Social Research,¹³⁶ John Dewey expone lo que a su parecer constituye el alcance del aporte de Ferdinand Schiller a la discusión sobre la lógica. En particular, acentúa aquellos aspectos de la crítica schilleriana dirigidos hacia la estrecha concepción formalista de la lógica a la que el método científico había sido confinado. “El trabajo del Sr. Schiller no estaba directamente dirigido contra la lógica aristotélica original sino más bien a su última reducción a un esquema puramente formalista, de tal modo que se sigue que su enérgica polémica apuntaba también a todo intento de aislar la forma del contenido”.

Dewey reconoce que, si bien es cierto que muchos de los tópicos analizados por Schiller se han vuelto lugares comunes en el momento en que escribe este texto,¹³⁷ no lo

¹³⁴ Schiller, F.C.S. (1912) *Formal Logic: A Scientific and Social Problem*. Londres, Macmillan.

¹³⁵ Schiller, F.C.S. (1929) *Logic for Use. An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge*. Londres, G. Bell & Sons Ltd. (Nueva York, 1930).

¹³⁶ LW, 11.155.

¹³⁷ Esta memoria fue escrita en noviembre de 1937, pocos meses después de la muerte de Ferdinand Schiller.

eran en el momento en que el pragmatista inglés los puso a consideración. Uno de los temas que significó una verdadera conmoción para las bases mismas de la lógica tradicional es la consideración schilleriana de que los axiomas son postulados. Es decir, frente a la postura que afirma que los axiomas son verdades autoevidentes y necesarias, Schiller propuso que en realidad son pretensiones o demandas. En otros términos, no estamos frente a necesidades *a priori* del pensamiento, sino más bien ante necesidades de la vida:¹³⁸ “las estructuras lógicas de nuestra organización mental son el producto de funciones psicológicas”.¹³⁹

A pesar de que Dewey no se detiene en un análisis exhaustivo de las obras lógicas de Schiller, cree necesario indicar dos principios que aparecerán a lo largo de ellas: el de *contenido* y el de *propósito*. Fundamentalmente porque estos dos principios suponen un énfasis en la idea de contexto, es decir, la lógica que trata sobre la forma pura es un sinsentido porque toda forma lo es de un asunto, contenido o materia. Y de lo anterior se deriva que las categorías de “verdad” y “falsedad” son infecundas si no se las aplica a un contenido en particular. Este sería el aspecto negativo de la consideración schilleriana de la lógica; su cara positiva es —de acuerdo a la lectura de John Dewey— la concepción de la *relevancia* como una de las omisiones de la lógica.

Para Dewey, que desacuerda con la “interpretación predominantemente psicológica” que Schiller le da a categorías como las de significado y verdad, la originalidad de este último yace en la insistencia sobre la necesidad de conectar la lógica con el trabajo científico real. Relevancia, contenido y propósito, dice Dewey, son

¹³⁸ Conviene señalar que el autor hace una diferencia entre los términos “need” y “necessity”, una diferencia que en español podríamos recoger si tradujéramos *need* por necesidad y *necessity* por necesidad. Cuando Schiller opone “need” a “necessity” está dando cuenta de su propia posición frente al origen y función de los axiomas en tanto que postulados. “Need” tiene una connotación de requisito o imperativo vital, y en este sentido todo lo que tenemos —según él— son necesidades vitales de las que surgen ciertos parámetros de conducta que no serían otra cosa que los postulados. “Necessity” refiere más bien a aquello que tiene carácter de irremediable. Es el sentido formal que se opone a la contingencia. De allí que este último sustantivo sea privativo de la lógica formal, mientras Schiller optará por el sentido específicamente denotado por “need”.

¹³⁹ *op.cit.* 121, p.47.

más necesarios hoy que cuando Schiller escribió; sin embargo, pocos han visto la fecundidad de estos conceptos y muchos los han menospreciado.

No es un mero dato informativo comenzar la presentación sobre los aspectos lógicos de la obra de Ferdinand Schiller con el comentario que realiza John Dewey. En primer lugar porque la obra del autor inglés está atravesada por sus consideraciones y reformulaciones de la lógica tal y como se la enseñaba en Oxford¹⁴⁰ en el momento mismo en que escribe sus críticas. En segundo lugar porque en esta reformulación se juegan muchos de los tópicos que impregnarán la teoría del conocimiento pragmatista en la formulación de Schiller. Como bien señaló Dewey, Schiller propuso a lo largo de su obra una reforma de la lógica o, más exactamente, sentó las bases de su proyecto para gestar una lógica voluntarista o humanista.

El enfrentamiento con la lógica heredada redundaba en una caracterización negativa que podríamos resumir diciendo que, tal y como está formulada, la lógica no es otra cosa que un juego sin sentido. Lo es en tanto que para Schiller la lógica debería dar cuenta de los procesos reales de adquisición de conocimiento, y no refugiarse en una construcción vacía que se atrinchera en un juego de palabras estéril cuyos supuestos niegan la posibilidad real de obtención de conocimientos. Schiller traduce esta lógica como “lógica de la prueba”, y dice de ella que su presupuesto fundante es partir de premisas absolutamente verdaderas. El problema es justamente este punto de partida, ya que no permite ver el crecimiento de conocimientos que de hecho se da en la investigación científica. Representa una visión retrógrada en tanto que no avanza hacia nuevas verdades y porque nos devuelve una mirada estática, donde lo que más importa

¹⁴⁰ Es fundamental contextualizar la crítica lógica que formula Schiller. En la memoria de la que he dado cuenta aquí, Dewey mismo afirma que el ataque va dirigido hacia la forma específica en que la lógica se ha seguido enseñando en universidades como la de Oxford. Es decir, el aspecto negativo o *deconstructivo* de Schiller (aspecto, por lo demás, menos significativo para Dewey) se sostiene sólo en función de la experiencia personal del pragmatista inglés como profesor de lógica en Oxford, donde esta materia permanecía en los currícula como una asignatura literaria.

no son las conclusiones sino la búsqueda de premisas indubitables. Según el autor deberíamos transformar el regreso infinito en progreso infinito. Esto sólo es posible si nos permitimos el uso hipotético de premisas, porque *las verdades devienen no nuestros puntos de partida, sino nuestro objetivo*.¹⁴¹ Schiller insiste en esta idea de que son las conclusiones de la ciencia las que son ciertas y no sus premisas. Ni premisas ni conclusiones son ciertas en el sentido de ser verdades autoevidentes tal como se presentan en una concepción axiomática de la ciencia: las premisas son todo lo seguras que necesitamos que sean para originar hipótesis explicativas que redunden en la solución de un problema. Las conclusiones son ciertas en tanto que son verificadas.¹⁴²

Si la lógica se ha desarrollado en la forma en que lo hizo a través de los siglos, esto es, como un edificio cuyas bases mismas están contaminadas por una visión que se aleja cada vez más del real quehacer de las ciencias, es posible, para el autor, señalar algunos tópicos “olvidados” en la huella de esta lógica. A su parecer, la ausencia más visible en el proceder de los lógicos ha sido el tópico o la categoría de *significado*. O más que de “descuido”, deberíamos hablar en términos estrictamente schillerianos de la construcción de una lógica que descansa en la abstracción del significado. Este descuido es fundamental para el autor, porque arrastra consigo otros conceptos que son inalienables de cualquier proceso de adquisición de conocimiento (interés, relevancia, propósito, por citar algunos).

Como mencionaba, la lógica formal —en el contexto crítico de Schiller— constituye un juego sin sentido. Un juego que lo lleva a pensar si acaso la lógica es completamente inútil o tiene algún rol fundamental que jugar, algo que decir acerca de nuestras adquisiciones cognoscitivas. Schiller cree que efectivamente esta disciplina tiene un uso específico, uno relacionado con la evaluación del conocimiento:

¹⁴¹ *op.cit.* 135, p. 295: “For truth becomes not our starting-point, but our aim”.

¹⁴² Para una discusión al respecto, cfr. *op.cit.* 122.

Así la lógica prescribe métodos para la evaluación sistemática de todo conocer. Si el universo fuera la clase de lugar en el que todos los enunciados fueran verdaderos, o todos los enunciados fueran falsos, un estudio tal como la lógica no sería posible. Pero obviamente, algunas pretensiones de verdad son falsas, algunos juicios están en conflicto con otros, los errores ocurren, y algunos procesos cognitivos tienen más valor que otros. Una ciencia normativa tal como la lógica es, por lo tanto, conveniente.¹⁴³

Pero la afirmación de que la lógica tiene un uso no sólo específico, sino también “benéfico”, se vincula ya no con la lógica en términos formales, aristotélicos, sino con una lógica de cuño humanista, la formulación particular que Schiller realiza. La reformulación del autor en términos voluntaristas dirá entonces que se entiende por “lógica” aquel estudio cuyo propósito es analizar, evaluar, sopesar el pensamiento real de los individuos de modo tal que se revelen tanto las fuentes de deficiencia y falla como los procesos de pensamiento exitosos.¹⁴⁴ El primer uso asociado a una lógica de corte pragmatista es de carácter normativo y aposteriorista, ya que la base de su “regulación” es la observación de los procesos reales, efectivos, de conocimiento, pero nunca una legislación *a priori* y formal. Esta idea de que la normatividad parte de la observación de procesos de obtención de conocimientos previos implica que la evaluación por parte de la lógica está en función de mejorar las sucesivas operaciones sobre el mundo. En este contexto ya no hablamos de formas puras e ideales a las que debería ajustarse el pensamiento; hablamos en términos de qué, cómo, en función de qué y cuándo piensan los sujetos involucrados en un curso determinado de experiencia. Esa acción específica en el mundo denominada “pensamiento” será evaluada por la

¹⁴³ *op.cit.* 121, p. 17.

¹⁴⁴ La definición que ofrece en *Logic for Use* es que la lógica es “*the study of valuable reasoning and real knowing*”. *op.cit.* 135, p. 320.

lógica de forma tal que pueda discriminarse entre buenos y malos razonamientos. La cita siguiente resume en pocas palabras la gran diferencia entre una lógica y otra:

Un razonamiento será ‘bueno’, no porque acata ciertas convenciones arbitrarias de manipulación verbal, sino porque conduce al fin al que apuntaba.¹⁴⁵

Como se expresa en líneas anteriores, desde el análisis de Schiller el esquema formal de la lógica heredada se desdibuja, ya que el componente básico de una lógica que tiene que dar cuenta, entre otras cosas, del procedimiento de las ciencias, no es otro que el pensamiento real o, si queremos, el *pensamiento en situación*. En otros términos: la lógica clásica se funda en la comprensión del significado en términos de “significado verbal”. En última instancia, sostiene Schiller, el esquema formal se apropia nada más que del instrumento por el cual el significado es transmitido, esto es, las palabras. El punto problemático es que el verdadero significado, el “real”, como lo llama el autor, está ligado indisolublemente a la noción de contexto:

El significado de cada juicio, el único significado real que tiene, o puede tener, es el significado que tenía, y quería tener, en el contexto en que fue hecho. Todo el resto es *ex post facto* especulación sobre palabras —y para peor de males, interminable e infructuosa.¹⁴⁶

Para Schiller, que la lógica haya omitido la cuestión del significado es casi, diríamos, una estrategia de supervivencia: significado, contexto, relevancia, interés, propósito (por citar algunos olvidos) ponen en jaque los cimientos mismos de una lógica como la formal. Su “formalidad” dejaría de serlo si hubiera tomado en cuenta el hecho

¹⁴⁵ *ibid.*, p. 48.

¹⁴⁶ *ibid.*, p. 8.

universal del significado en particular, y de la evaluación del pensamiento real en general.

Lo primero que debemos admitir para comprender el problema del significado es, según Schiller, un hecho psicológico de base: los individuos le adscriben significado a todos y a todo. Suponemos que todas nuestras experiencias y que todos los eventos “poseen un significado”. El autor denomina a esta suposición presente en la experiencia humana el gran “postulado animista”. Este postulado equivale a decir que habitualmente asumimos una actitud semántica (*meaning-attitude*) hacia las cosas y las personas. Las excepciones a esta actitud de asignación de significado son pocas. Una de ellas podría ser el caso del soñador y el contenido de su sueño; pero teniendo en cuenta los desarrollos del psicoanálisis, más bien parece lo contrario: incluso en estos casos que podríamos denominar “límites” hay un cierto rechazo a la idea de que los sueños carecen de significado.

Ahora bien, esta cuestión fáctica sobre la omnipresencia del postulado mencionado requiere una explicación, es decir, qué significa hablar de significado. Es necesario responder primero, arguye Schiller, por qué pensamos y de allí derivar la explicación del significado. El pensamiento es una actividad no congénita, esto es, ejerce violencia sobre nuestros impulsos naturales. Básicamente el hombre está preparado para la acción, para reaccionar frente a los estímulos de manera casi inmediata.

Así, el pensamiento es una adquisición y una, además, obtenida con dificultad y que no está libre de desventajas.¹⁴⁷

¹⁴⁷ *ibid.*, p. 51.

El hombre parecería haber estado equipado con tan sólo impulsos o instintos que regularían sus pautas conductuales: si queremos decirlo en clave conductista, un mecanismo básico de estímulo-respuesta. Hábitos, instintos, impulsos, son adaptaciones más bien hechas sobre el pasado y no sobre el presente. Por ello es que ante la menor variación de las condiciones existentes, la respuesta habitual, acostumbrada, no produce los resultados que anteriormente producían. Leemos por ejemplo que “el pensamiento, por lo tanto, es una anormalidad que surge de un disturbio”.¹⁴⁸ Está íntimamente asociado a una deficiencia en el hábito. El hábito se ajusta perfectamente a condiciones estables, donde puede responder con reacciones regulares y estereotipadas. El problema surge cuando las condiciones varían; sencillamente porque el organismo tiene que variar sus respuestas y vivir bajo la égida de reacciones que son ahora maleables y plásticas. Se ajusta cada vez más la acción a las peculiaridades de los nuevos casos, y este ajuste implica dos cosas: se desmorona la guía de la vida por los hábitos y aparece un nuevo recurso capaz de hacer los delicados ajustes: el pensamiento, la razón, la reflexión, el juicio.

Pensar, dice Schiller, merece el esfuerzo porque comprende mejor la situación que una respuesta mecánica guiada sólo por el instinto. El primer valor asociado a la reflexión es de carácter biológico, es más saludable pensar, detener la acción para lograr una mejor respuesta. Porque siendo el pensamiento una adquisición evolutiva, hay que explicar en qué sentido la pérdida de tiempo que supone todo acto reflexivo implica una ganancia en la adaptación del sujeto. Insiste el autor que precisamente el paso más difícil en el pensamiento es el detenimiento de la acción, dado que el hombre está equipado para actuar prontamente. ¿Qué hace exactamente que tengamos que pensar o, en otros términos, detener la acción? En pocas palabras, la existencia de algo que

¹⁴⁸ *ibid.*, p. 195.

aparece como una característica nueva entre otras ya conocidas o familiares. Esto constituye la presentación de una situación como problemática, en la cual surgen cuestiones, dudas, y se sugieren alternativas. Lo que nos preguntamos aquí es: ¿qué es lo más esencial en la situación?, o ¿qué parte es la más importante para nosotros en vista de los propósitos que tenemos?

Lo que se requiere inmediatamente es un análisis específico de la situación, de manera tal de “etiquetarla” usando los términos conocidos, ya que nunca estamos frente a una situación completamente nueva. En ese caso no podríamos siquiera reconocerla, algo que ya explicaba William James en su *Pragmatismo*. Decir que clasificamos la situación no es otra cosa que expresar o sintetizar el significado de la misma en un juicio.

“Pensar sobre” significa estimar en qué sentido esta ocasión se parece o difiere de ocasiones pasadas y estimar el futuro y anticiparlo. Por lo tanto, el presente “significa” algo a la luz del pasado y en vistas de un futuro. Su significado es retrospectivo y prospectivo.

La importancia biológica del procedimiento es obvia. Detenernos a pensar y controlar el impulso es un hábito que se ha desarrollado en los humanos en respuesta a las exigencias de su vida. La respuesta reflexiva no sólo nos hace ponderar cada situación y, en vistas de esa ponderación, modificarla para mejor, sino que además debe compensar por la pérdida de tiempo que supone “reflexionar”. Si no fuera así, la reflexión habría sido un hábito pernicioso que la selección natural habría erradicado. Si valoramos la reflexión se debe a que quiebra la reacción habitual, permitiendo nuevas respuestas que se ajustan de manera más cercana a cada caso. Todos las instanciaciones son diferentes pero sólo en algunos aspectos, siempre consideramos un caso entendiéndolo como la variación en un tema general, “ley” o “universal”. Para que una

ley nos conduzca a predicciones exitosas, será necesario interpretar que las diferencias entre este caso puntual y aquellos que ya fueron subsumidos bajo una ley en particular son realmente irrelevantes. Así, dice el autor, la predicción exitosa y la anticipación es el test de la selección correcta.¹⁴⁹ Y agrega que *el valor biológico de la predicción exitosa está más allá de disputa.*

Si podemos anticipar lo que viene, no estamos sometidos a las circunstancias, de esta manera podemos prepararnos para los eventos futuros y alterarlos. De allí el valor de la predicción y el control, y de allí también que se constituyan como la esencia de la ciencia y el testimonio más convincente de nuestra obtención de verdad. Y la adscripción de significado es no sólo el primer paso sino el más indispensable en el procedimiento científico: responde en sus orígenes a una necesidad biológica y se justifica por el éxito. Representa el postulado fundamental del conocimiento cuya función es puramente biológica y, como dijimos, responde a necesidades vitales. Históricamente ha sido distorsionado al punto de negársele su impronta biológica al entenderlo en términos de “necesidad *a priori* del pensamiento”. Que todos los eventos tengan significado es, lógica y cronológicamente, anterior al problema de lo que ellos significan:

Comparado con este acto primitivo de fe en nuestra habilidad para entender nuestra vida, nuestras otras conjeturas cognitivas son derivadas.¹⁵⁰

En tanto que la adscripción de significado es la presuposición nodal de la teoría del conocimiento, la lógica formal, a pesar de malinterpretarla, no pudo erradicarla por

¹⁴⁹ “Successful prediction is the *aim* of the thinking that is valuable (‘good’ and ‘true’), and also its *justification*”, *ibid.*, p. 52.

¹⁵⁰ *ibid.*, p. 53.

completo. A la imposibilidad de dejar de lado el significado le siguió un movimiento de sustitución: el significado real (el único importante para la vida y la ciencia) fue cambiado por “significado verbal”, es decir, las definiciones de diccionario de las palabras. El significado real no puede ser ni sustituido ni asimilado al verbal, por la simple razón de que el primero surge en situaciones particulares, siempre es *personal*, esto es, lo que los hombres quieren decir cuando usan palabras para transmitir su significado.

Esta sustitución —altamente exitosa— no fue la única: los lógicos hablan de “necesidad lógica” en lugar de propósito inteligente, “proposiciones” y no juicios, “validez” pero no verdad. Estos intercambios dejaron la ciudadela lógica libre de cualquier asalto pero, por lo mismo, completamente inhabilitada para dar cuenta del pensamiento efectivo: su único uso quedó supeditado a una reflexión sobre las palabras. Por el contrario, insistirá Schiller, el significado depende del uso¹⁵¹ y sólo puede observarse en el ámbito del pensamiento vivo. La relación del significado con el uso es, tal como lo señalaba Dewey, el aspecto central de la perspectiva schilleriana. Retornaré a este punto una vez que hayamos analizado cuándo, cómo y por qué el significado se adscribe en los procesos reales de conocimiento.

Líneas atrás decíamos que la sustitución de este significado real por el verbal ha sido uno de los logros más exitosos de la lógica clásica. Schiller entiende que el éxito es producto de la estrecha relación que existe entre ambos. Si se analiza el proceso mediante el cual las palabras adquieren significado, notaremos —según explica el autor— que en principio las palabras no son más que ruidos articulados. Siendo tal cosa, todo significado es una adquisición dada sólo en y por el uso. Cuando se usa una

¹⁵¹ Cfr. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*: “43. Para una gran clase de casos de utilización de la palabra «significado» — aunque no para todos los casos de su utilización — puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”. Wittgenstein, L., (1988), *Investigaciones filosóficas*, I, 43. Traducción de A. García Suárez y U. Moulines. México y Barcelona, UNAM/Crítica.

determinada palabra y resulta exitosa su transmisión, puede memorizarse su ocurrencia, de manera que el significado transmitido deviene común para cualquier hablante de la lengua. Decir que se vuelve común implica que las palabras incitan cierta actividad mental de forma tal que produce una actitud de expectación en el otro. En términos más simples y parafraseando a Wittgenstein: si un sujeto A solicita a B una herramienta utilizando la palabra “N”, se espera como respuesta que B efectivamente le alcance a A la herramienta que A denomina “N”.

Ahora bien, para que las palabras resulten útiles deben exhibir tanto estabilidad como flexibilidad de significado. Una misma palabra, en otro contexto, eventualmente puede significar otra cosa. En términos negativos, una palabra no significa siempre lo mismo. Si así fuera no podríamos explicar el surgimiento de nuevos significados, y mucho menos la posibilidad de su transmisión exitosa. Esto es lo que se entiende por la “antinomia del significado”, paradoja que para Schiller puede resolverse siempre y cuando tengamos presente que el significado presenta caracteres estables y flexibles. Esta paradoja puede esquematizarse del modo siguiente:

- a) Todo significado que merece ser transmitido debe ser en algún sentido nuevo;
- b) parecería que cualquier significado que podemos transmitir debe ser viejo. Porque el aparato con el cual intentamos transmitir nuevos significados es convencional y familiar. Consiste en palabras y gestos con un significado familiar que se supone conocido, y debe resistir cualquier intento de cambio. Por lo tanto, parecería que el significado de las palabras es fijo.

Esta conclusión es absurda, sostiene Schiller. Si es posible significar y transmitir significado, deberíamos poder transmitir significados nuevos. El éxito para transferir significado debe satisfacer dos condiciones: 1) debe presuponer y respetar viejos significados y emplear viejas verdades, pero también 2) debe situarlos en sus contextos

como para desarrollar nuevos significados cuya finalidad es expresar nuevas verdades. O también, modificar los viejos significados en vistas de adaptarlos a la nueva situación.

De aquí se sigue que el significado de las palabras tiene que ser plástico o que su fijeza no puede ser absoluta. Años más tarde dirá Wittgenstein en sus *Investigaciones*:

Una regla está ahí como un indicador de caminos.— ¿No deja éste ninguna duda abierta sobre el camino que debo tomar? ¿Muestra en qué dirección debo ir cuando paso junto a él: si a lo largo de la carretera, o de la senda o acampo traviesa? ¿Pero dónde se encuentra en qué sentido tengo que seguirlo: si en la dirección de la mano o (por ejemplo) en la opuesta?— Y si en vez de un solo indicador de caminos hubiese una cadena cerrada de indicadores de caminos o recorriesen el suelo rayas de tiza — ¿habría para ellos sólo *una* interpretación?— Así es que puedo decir que el indicador de caminos no deja después de todo ninguna duda abierta. O mejor: deja a veces una duda abierta y otras veces no. Y ésta ya no es una proposición filosófica, sino una proposición empírica.¹⁵²

Si bien entonces el significado es personal en el sentido de que puede usarse para ordenar experiencias, el uso más obvio del habla es transmitir el significado personal a los otros:

El significado de las palabras deviene entonces *social*, sin cesar de ser personal.¹⁵³

Una vez que alguien hace una selección conveniente de las palabras que pueden transmitir mejor el significado, permanece todavía el problema de la transmisión misma, dado que las palabras, a pesar de ser plásticas, no lo son de manera indefinida. Es decir, socialmente hay significados establecidos.

¹⁵² *Ibid.*, I, 85.

¹⁵³ *op.cit.* 135, p. 60.

El significado personal es previo al verbal. El verbal es sólo el material del que se vale el personal, es decir, un instrumento para su expresión. El verbal es sólo significado potencial, *lo que realmente significa* tiene que ser determinado en cada ocasión de uso. Ninguna forma de las palabras tiene significado real hasta el momento en que se la utiliza y su significado no es decidible *a priori* por los diccionarios, la especulación o una reflexión prolongada sobre dicho significado. Decimos mejor, según Schiller, que la forma constituye una guía rápida de su uso probable. Es una cuestión de hecho que depende del contexto en el cual las palabras son usadas, y de la intención de su usuario. En tanto que guía para usos probables, no ayudan demasiado los usos previos de las palabras. Las futuras ocurrencias permanecen desconocidas, la plasticidad propia del lenguaje no nos permite anticipar los usos posteriores de las palabras. Todo lo que puede ser dicho de la ambigüedad de los términos no es más que hablar de significados flexibles que se resuelven preguntándole al usuario qué quiso decir en un momento determinado y utilizando una determinada sentencia. Procedimiento éste que el mismo Schiller reconoce como rudimentario y poco profesional, y que rige sólo para los casos de disputas contemporáneas. Radicalizando el método pragmático para decidir cuándo una cuestión es digna de ser tratada y cuándo no, Schiller dirá que es una discusión ociosa analizar si un autor significó tal o cual cosa cuando sólo tenemos significados verbales en juego. Sería algo así como una palabrería inútil, un juego con palabras; si el contexto no puede reproducirse por las razones que se nos ocurran (evidencia histórica relevante, por ejemplo), perdemos de vista el único significado que importa, esto es, el real.

El significado, originalmente, no es nada objetivo (no puede concebirse como un proceso que continuaría existiendo si desaparecieran todas las mentes). En este sentido es subjetivo, es una experiencia. Pero no sucede meramente en la mente, sino que es una

reacción de la mente ante el curso de los eventos y una actitud tomada hacia potenciales objetos de pensamientos que son transfigurados cuando se adscribe el significado a ellos. Esta reacción mental frente a la experiencia se expresa de manera más estrecha en el significado que transmitimos. Es decir, el significado que expresamos es sólo una parte selecta del significado que experimentamos. Por lo tanto, hay una lucha entre formas alternativas, o mejor, cada aserción realmente hecha en la vida real debe haber sido juzgada buena y útil por su hacedor. En el caso particular del significado vemos que está atravesado, como todas nuestras actividades cognitivas, por juicios de valor y selecciones.

Aunque el significado que nosotros adscribimos afirma ser objetivo, su fuente permanece subjetiva:

Que eventos y cosas “tengan significado” es un postulado animista y antropomórfico y el comienzo de toda teleología.¹⁵⁴

El significado forma un postulado de la vida y de la inteligibilidad: sin asumir que el curso de eventos tenga significado y apunta al futuro, no podríamos hacer nada para ajustarnos a él. Ni podríamos entenderlo, ni interpretar el presente y el futuro a la luz del pasado. Nuestra hipótesis es simplemente dictada por nuestros intereses, y que el mundo tenga significado es un postulado que surge de nuestras necesidades y no una “necesidad del pensamiento”.

Pero también hay que decir que sin una cuota de estabilidad en los significados no habría ciencia, ya que muchos de ellos toman la forma de universales:

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 67.

La estructura real y efectiva de la ciencia, como de la realidad, es un sistema de universales combinados y conectados.¹⁵⁵

Los universales que, de ser actitudes originadas en significaciones personales inestables pasaron a considerarse “cosas”, “esencias”, suponen una elección y un riesgo. Predicar de dos casos un mismo universal es una hipótesis tentativa y precaria:

La verdad es que cuando nosotros predicamos el mismo ‘universal’ de dos casos, es siempre bajo la suposición de que las diferencias entre los casos son irrelevantes para el propósito de nuestro argumento.¹⁵⁶

El problema al que nos enfrentamos dadas estas conjeturas no es si el universal se aplicará siempre a un caso particular, sino más bien cuál es el universal correcto para aplicar. Debemos experimentar con los universales, *porque al final existe siempre algo único y novedoso en cada situación, simplemente porque la vida es demasiado original como para repetirse a sí misma.*¹⁵⁷

Los universales, entonces, son nada más que significados verbales que deben ser usados y considerados como instrumentos. Algunos son correctos y otros incorrectos, algunos son verdaderos y otros no lo son, y toda la dificultad reside en seleccionar el correcto.

Para poder dar cuenta de la dificultad de la selección correcta de los significados, habrá que avanzar sobre otro tópico olvidado en la huella de la lógica formal: el de *relevancia*.

¹⁵⁵ *ibid.*, p. 69.

¹⁵⁶ *ibid.*, p. 70.

¹⁵⁷ *ibid.*, p. 72.

2.3.3. *Relevancia y verdad*

Esta noción de relevancia, que hasta aquí presentamos como un tópico fundamental de una lógica pretendidamente humanista, hunde sus raíces en la concepción más amplia de conocimiento en el pensamiento de Schiller, dado que su sentido y alcance se definen, en última instancia, por la omnipresencia de “valores” en nuestro trato con el mundo.

El título con el que Schiller comienza a desplegar sus consideraciones acerca de la relevancia en su libro sobre teoría del conocimiento contiene mucho de lo que entenderá por este tópico: de ella dice que es una necesidad práctica. En principio, la intención del autor es recuperar la palabra misma, es decir, rastrear cuándo, cómo y por qué aparece este término en los diccionarios de lengua inglesa.¹⁵⁸ Su uso primero está asociado al trabajo de los juristas. Lo relevante es el acotamiento de las pruebas, la selección de las mismas en función del caso a resolver; de aquí que el desafío consista en no incluir demasiado como tampoco descartar en exceso. La selección de las circunstancias relevantes es necesaria para cumplir con plazos razonables para la toma de decisión, implica entonces una delimitación de lo que será relevante a los fines de la investigación ya que sólo de esta manera la buena evidencia no queda atrapada en grandes masas de evidencia irrelevante. Sin duda, lo que impera en este caso de selección es una necesidad práctica: si el fin está acotado por el tiempo, entre otras cosas, ordenar bien los datos en términos de relevancia surge precisamente de esa necesidad. Como menciona Schiller, la necesidad práctica actúa como estímulo para cuestiones teóricas.

¹⁵⁸ No es que sólo acote su búsqueda a diccionarios en esta lengua, sino que es justamente en dichas enciclopedias en donde aparece por primera vez el término.

Este concepto, entonces, aparece primero dando cuenta de cierto funcionamiento en una actividad humana específica: el establecimiento de juicios en las cortes. Progresivamente, “relevancia” deviene un término más abarcador, al punto que, si seguimos la lectura de Schiller se transforma en un concepto que mina las bases mismas de la lógica clásica. Lo hace al entenderse que relevante trae consigo cuatro implicaciones fundamentales, a saber: subjetividad, selectividad, honestidad, disputabilidad.

La perspectiva desde la cual se analizó la relevancia fue una de corte objetivista, es decir, considerar que aquélla es una propiedad que reside en la cosa *per se*. Sin embargo, esta perspectiva pone de manifiesto un primer error: considerar que las cosas tengan dicha propiedad no es más que proyectar en ellas valores que se adquieren en virtud de los propósitos que tiene el sujeto en su trato con las mismas. En este sentido, tratándose de una relación que da cuenta de la actitud del sujeto hacia el objeto, el punto de vista “correcto” a la luz del tratamiento schilleriano es subjetivista. Decir subjetivo denota que la relevancia sólo se hace explícita en el contexto relacional en el cual se pone de manifiesto el valor que le concedemos a las cosas de acuerdo a nuestros propósitos. Esta subjetividad, por otra parte, niega que se trate de un valor acordado arbitrariamente, porque siempre hay una referencia a un problema real dado de antemano y sobre el que se acuerda el valor de las cosas. Y dado que hablamos de propósitos, estamos indicando un acto de la voluntad del que la lógica tradicional se desentiende ya que se implica de esta manera la intencionalidad (*purposiveness*) del pensamiento humano.

En cuanto a la selectividad, lo relevante siempre es una parte, un extracto. Todo pensamiento exitoso responde a la regla de no considerar el todo sino sus aspectos relevantes. Este extracto, según el autor, es vastísimo, dado que contiene en sí lo

verdadero y lo falso. En definitiva, en lo relevante está incluida aquella verdad que buscamos en el curso de una investigación y que aún no ha sido discriminada. Lo que permite la selección es concentrarnos en el punto, no acertar en este punto al que estamos encaminados deviene falso, erróneo. En última instancia, a medida que la investigación toma cuerpo, lo relevante termina angostándose hasta que es uno con la verdad. Irrelevante, entonces, será el cuerpo de verdades que yacen fuera de la esfera de lo relevante. Este procedimiento de selección de lo relevante no es una regla a seguir de acuerdo a una máxima a priori, simplemente es rescatar una cuestión de hecho: todos nuestros procesos cognitivos son selectivos. Y más, la selección es una condición efectiva e indispensable del pensamiento.

En tanto que la relevancia presupone selección, una lógica que la contemple no puede sino reconocer el hecho del riesgo contenido en dicha selección: podemos extraer muy poco o demasiado, y ambos extremos pueden redundar en la pérdida del punto hacia el que avanzamos, es decir, el descubrimiento de la verdad. La posibilidad del error, la idea de que es una empresa riesgosa, es alarmante para la lógica formal; sin embargo, dice el autor, en esto reside la honestidad de su mismo reconocimiento. En otras palabras, frente a una lógica de cuño “esencialista” en donde las cosas tienen propiedades que las hacen ser lo que son independientemente del sujeto, el autor ofrece una mirada casi ética del asunto declarando la necesidad de confesar que si existen cosas tales como las esencias, ellas dependen de nuestros propósitos y necesidades. En todo caso, dirá, son aspectos de las cosas seleccionados como importantes para nuestros propósitos. Y en este sentido, alega, “relevancia” es el nombre más honesto para esa cualidad “esencial” que las cosas pueden exhibir. Añadamos a esta característica de la relevancia que, al entenderse como relacional, un cambio en nuestros propósitos, en las circunstancias de la situación o en nuestro conocimiento de las cosas, puede tornar

relevante aquello que no lo era y a la inversa. Dicho en pocas palabras, lo relevante en una investigación es variable en tanto que el descubrimiento de la verdad es un proceso en donde los hechos que lo iniciaron se transforman, se reevalúan y se corrigen.

Así como se admite que la relevancia implica un riesgo, se admite también que es disputable. No hay garantías infalibles ya que, desde este punto de vista, la verdad se obtiene o descansa en una selección de la parte relevante, o si queremos, del recorte que hacemos de los hechos. En consecuencia, el valor de cualquier selección puede ser cuestionado. Otros seleccionarán otros aspectos y tienen derecho a reclamar sus credenciales de verdad, en tanto que la diferencia, en primera instancia, pasa por el trazado de la línea que separa lo relevante de aquello que no lo es. Inicialmente no podemos afirmar que estamos en lo cierto. Ninguna alegación o pretensión de verdad tiene un derecho formal para aceptarse como indisputable, cada afirmación tendrá que ser investigada, comparada con las alternativas y evaluada.

Así relevancia nunca es un asunto de forma verbal, y de implicación de palabras, sino siempre una cuestión de los valores comparativos de pretensiones de verdad en conflicto.

159

Porque como ha dicho en otra oportunidad, todas las verdades son valores, lo son en tanto que están relacionadas con la mente que las juzga (valora, estima) verdaderas y las prefiere al mismo tiempo que rechaza otras pretensiones alternativas.¹⁶⁰

La verdad, entonces, deviene posible si y sólo si reconocemos una lógica no esencialista. Esto es, una lógica que se construye sobre otras bases no contaminadas por metafísicas que niegan, como hemos señalado, estas notas: la realidad del tiempo, el carácter conjetural de nuestro conocimiento, la raíz biológica y psicológica de cualquier

¹⁵⁹ *Logic for Use*, ed. cit., p. 81.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 32.

proceso cognitivo. Esencias, verdades a priori, necesidades formales, caen en la medida que aceptamos considerar el proceso de adquisición de conocimientos como inseparablemente ligado a fines y necesidades vitales. Lo accidental y lo sustancial, de esta forma, transmutan su sentido de manera tal que, en la experiencia misma y por el acto voluntario e inteligente del sujeto, se dan en tanto que determinadas por la investigación o el problema que las suscitó. Los reinos del ser, los dualismos de los que hablaba Dewey, las conexiones entre preceptos y conceptos jamesianas, quedan revocadas, en la perspectiva de Schiller, por esta vía crítica de la lógica formal.

Me valgo de este párrafo de la *Lógica* de Dewey para cerrar esta suerte de clausura schilleriana de buena parte de la disputa en filosofía:

En cualquier otro sentido de la palabra, lo “accidental” es aquello que es insignificante en cualquier situación dada y que, por consiguiente, tiene que ser eliminado por falta de función probatoria en el problema dado. Si no se elimina podrá llevar a la investigación por una falsa vía. En una palabra, no existe una determinación previa y confeccionada de aquello que puede ser predicado y de los modos de predicación. Todo predicado es ideacional o conceptual. Tiene que estar constituido de tal modo que sirva para dirigir operaciones cuyas consecuencias arrojan luz sobre el problema en vista y aportan prueba adicional para su solución. Aparte de los límites impuestos por el problema que se tiene entre manos, no existen reglas de ninguna clase para determinar lo que puede o debe ser predicado. En la medida en que los actuales textos de lógica tratan las esencias, propiedades y accidentes como algo intrínsecamente diverso, están repitiendo distinciones que poseyeron un sentido ontológico pero que ya no lo poseen. Todo lo que es indispensable en una investigación determinada es “esencial” y todo lo que es superfluo es “accidental”.¹⁶¹

¹⁶¹ *op.cit.* 132, pp. 141.

3. Tiempo y creación: Schiller y los tópicos olvidados por la tradición

3.1 Verdad y realidad según Ferdinand Schiller

Una vez que hemos abandonado la imagen de una totalidad de objetos noumenales y propiedades a partir de las cuales nuestros diferentes esquemas conceptuales meramente realicen una u otra selección, la imagen de una masa de pastelería noumenal que nuestros esquemas conceptuales simplemente “cortan” de manera diferente, estamos obligados a reconocer con William James que la pregunta acerca de qué parte de nuestra telaraña de creencias refleja el mundo “en sí mismo” y qué parte constituye nuestra “contribución conceptual” no tiene más sentido que la pregunta: “¿Anda un hombre más esencialmente con su pierna izquierda o con su pierna derecha?”. El rastro de la serpiente humana está por todas partes.¹⁶²

Lo que sostiene Putnam sobre William James se aplica de igual manera a Ferdinand Schiller. Y en el caso de este último podemos sintetizar esta forma peculiar de invalidar la pregunta con la siguiente fórmula: lo *real-para-nosotros*. El sujeto protagórico —medida de todas las cosas— invade la concepción epistémica del autor inglés de modo tal que la pregunta misma acerca de cuántos objetos hay en el mundo y qué sean éstos permanece atada a una amalgama de intereses, deseos y, en definitiva, a acciones que tienden a la supervivencia de los sujetos que atraviesan la experiencia. En todas partes la referencia al sujeto es inevitable, incluso allí donde el sujeto parece opacarse tras los intentos de la ciencia por devenir cada vez más objetiva. La distinción de sujeto y objeto obedece a razones de corte pragmático; se dirá aquí que esta dualidad tan propia de la modernidad, y tan problemática, no es más que una ficción funcional pero nunca un quiebre, una brecha entre algo que conoce y algo que es conocido. La

¹⁶² *op.cit.*31, p. 148.

fórmula pragmática que aborrece de las dicotomías (al menos en James y Dewey) se muestra aquí como una ocasión para dar cuenta de la persistencia de la referencia personal en cualquier intervención en la experiencia. Lo real, entonces, no trasciende ni al modo ni a las razones que tenemos para enfrentarnos al caos del mundo. Su trascendencia permanece funcional a nuestras particulares selecciones y nuestros criterios de relevancia cada vez más ajustados. Operar en el mundo es la condición de posibilidad de nuestra misma permanencia en él, por ello es que cobrarán importancia, en esta presentación humanista, preguntas tales como: ¿a qué fines respondemos cada vez que hablamos de descubrimiento de lo real?, ¿con qué criterios determinamos qué sea lo real y qué se esfuma en el reino intransitado de la alucinación?, ¿por qué lo real debería responder a nuestros intentos por conocerlo? Preguntas que, si acaso Schiller puede contestar, desvían el eje de nuestras pretensiones epistémicas: el mundo que conocemos es un mundo humano, un mundo que por su configuración antropomórfica no sólo muta por obra del sujeto, sino que también modifica a quien de él se apropia. Cuánto haya de sujeto y cuánto de mundo es una pregunta epistémica y pragmáticamente irrelevante: todo lo que queremos saber es en qué medida lo conocido deviene fuente de adaptación, cambio y apropiación de aquello que consideramos lo mejor para nosotros.

3.1.1 Schiller y Protágoras: reinventando el sujeto

En algún sentido, el reclamo de Schiller por rescatar las fuentes de su humanismo en el viejo *dictum* protagórico lo ha transformado, a la luz de algunas interpretaciones, en el pragmatista más radical de todos los autores clásicos de este movimiento. Radical en tanto que su posición —por la misma referencia al sofista— lo llevaría a relativizar

cualquier pretensión cognoscitiva. En la vieja tradición que remonta sus aguas hasta el mismo Platón, Protágoras concluía por minar las bases de cualquier epistemología al convertir al sujeto individual y a sus fantasmas privados en el vehículo del conocimiento. En la ya clásica crítica platónica, el sujeto concebido como medida de todas las cosas queda amarrado a sus percepciones, tan personales ellas que vuelve un sinsentido preguntarse por el conocimiento en general. Dos sujetos aislados en sus respectivas celdas perceptuales no tendrían maneras de “construir mundo”, para decirlo de algún modo. No sólo no hay dos percepciones iguales para dos sujetos en el mismo momento, sino que tampoco se puede hablar de dos percepciones iguales para el mismo sujeto considerado éste en dos instancias temporales diferentes. En este sentido, percibir y conocer serían lo mismo, o mejor, la percepción volátil y efímera de los sujetos desvanece cualquier posibilidad de hablar de conocimiento. Un resabio de esta objeción que Platón teje en el *Teeteto* persiste en las interpretaciones contemporáneas del pragmatismo. Baste este ejemplo para contaminar a Schiller con una variación de la crítica heredada hacia Protágoras:

James, luego, convirtió el laboratorio de Peirce en un hotel, cuyo pasillo era el pragmatismo, y ‘al cual se abrían innumerables habitaciones’. Pero no estaba muy claro si el pasillo conducía realmente a las habitaciones o si la mayoría de los extraños habitantes de las mismas usaban alguna vez el pasillo. Schiller, uno de los propietarios del establecimiento, observando que los hoteles están hechos por el hombre y que éste es la medida de todas las cosas, instigó un programa de reconstrucción continua según el cual cada uno de los residentes, a partir de sus propias habitaciones, debía proceder a rehacer el hotel, según sus propias mediciones y a su manera. Presumiblemente, iban a agregarse todo género de habitaciones posibles, que requerirían todo género de pasillos posibles. En el futuro, el hotel debía ser novedoso, en expansión y abierto. Pero Dewey, con sobria presciencia, razonó que los hoteles abiertos no son hoteles en absoluto; y al

prever el peligro de un derrumbe general de toda la estructura o su degeneración en un bajo fondo para solitarios, comenzó a echar abajo los endebles colmenares y a ampliar el pasillo. Puesto que la mejor socialización se produce en los pasillos, fueron abolidas las cámaras privadas; las habitaciones debían tener ventanas, pero no puertas. Lo esencial era el pasillo, y se lo restauró con parte del mobiliario peirceano del laboratorio y se lo llamó 'investigación'. De haber sido por Dewey, el hotel y el pasillo se habrían convertido en una sola unidad.¹⁶³

Dewey supo decir que la cláusula del *homo mensura* en la concepción de Schiller tendría que interpretarse como un truismo. Sostenía que era imposible seguir negando el costado humano en cualquier intervención en el mundo, que este era todo el sentido que cabía darle a una fórmula como la schilleriana. Claro que, advertía el autor, no era el caso que la filosofía aceptase de buena gana este rasgo de "humanidad" que Schiller quería conferirle a su concepción filosófica:

El humanismo así concebido me parece un método no sólo sano y razonable, sino inevitable al punto casi de ser un truismo, y fue necesario el coro de objeciones de las que participaron una docena de críticos en los últimos meses para persuadirme de que no había nada particularmente nuevo, ni que decir revolucionario, en él en tanto punto de partida o método. Sin embargo los críticos unívocamente han proclamado esta perspectiva como subjetiva, de manera irreparable también, como individualista y solipsista. Cuando Schiller advierte que si se prueba como falso que el hombre es la medida estándar, por lo mismo, todas las medidas posteriores quedan viciadas, él, para mí, daba una respuesta a los críticos por adelantado. El punto de vista no puede ser indudablemente etiquetado según lo dicho arriba, a menos que la naturaleza humana que provee la llave y la pista para la experiencia humana se considere puramente subjetiva, cerrada dentro de una individualidad exclusivamente psíquica. Y si tal fuera el caso, es

¹⁶³ Thayer, H.S. "El Pragmatismo" en D.J. O'Connor (comp.) *Historia Crítica de la Filosofía Occidental*. Barcelona, Paidós, pp. 125-214.

claramente imposible para este individuo trascender esos límites no sólo en su filosofar sino también en cualquier otra de sus labores u ocupaciones. En tal caso, realmente el crítico tiene el derecho de condenar al “Humanismo” como escéptico y solipsista en tendencia, pero su derecho se gana y se sostiene sólo a costa de poner su propia crítica y su propia filosofía en el mismo bote.¹⁶⁴

Para que la posición protagórica asumida por Schiller redunde en el socavamiento mismo de las bases del conocimiento, habría que tratar su fórmula como la mera expresión de la subjetividad. Es cierto, dirá Schiller, que cuando Protágoras sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas, está hablando del hombre particular. Pero puede hacerlo, sencillamente, porque está suponiendo a “los hombres”. Dicho en otras palabras, hay un costado objetivo y otro subjetivo en esta presentación sofista, y más aún, que exista ese costado personal es subsidiario de la existencia o el reconocimiento de un factor social (sustanciado por “los hombres”). Lo que interesa de esta formulación griega es su radical importancia para la ciencia, una importancia que, como veremos, fue retomada muchos siglos más tarde por desarrollos y conceptualizaciones de la ciencia misma. Previo al descubrimiento, por ejemplo, de la ecuación personal¹⁶⁵, la ciencia sólo concibió el costado objetivo de la relación sujeto-verdad. El punto es que, según el autor, si nos instalamos en la faceta subjetiva de esta relación es posible explicar de manera más ajustada cómo es que ciertas verdades se constituyen aun cuando su punto de partida sea ese sujeto individual, original y diferente de otros particulares. Considerado desde la perspectiva subjetiva, este *dictum* implica, entre otras cosas, que la realidad es relativa a nuestras facultades y que, aunque más no sea para

¹⁶⁴ MW, 3.313. El mismo Schiller sostiene que esta crítica es falsa, que en todo caso se debe a una tradición platónica anti-empirista. *Cfr. op.cit.* 126,p.38-39.

¹⁶⁵ En Astronomía se denomina “ecuación personal” al promedio de error en las observaciones o mediciones de precisión, que difiere de unos observadores a otros y se considera peculiar a cada uno. Para una interesante revisión histórica de éste y otros conceptos, ver Hacking, Ian (2006), *La domesticación del azar*. Barcelona, Gedisa.

criticarlo, deberíamos asumirlo como verdadero. Y que la realidad, estando así atada a lo que nosotros decimos que es real, incluye los sueños, las alucinaciones, las preferencias individuales, los juicios, las peculiares idiosincrasias de cada sujeto. De modo que la deuda que el pensamiento científico ha contraído con Protágoras es del orden de este descubrimiento vital: que el auténtico problema que conduce a una teoría coherente¹⁶⁶ de la verdad es resolver en qué medida podemos construir un espacio común de realidades —que en definitiva serán verdaderas para nosotros— a partir de esta base personal y plural:

Lo que queda, entonces, es el problema de cuál es la conexión entre los dos sentidos en que el *dictum* es verdadero. En otras palabras, ¿en qué consiste la transición desde la verdad subjetiva para el individuo a la verdad objetiva para todos? Que debemos pasar de la una a la otra, y tener éxito en lograrlo, es obvio; pero cómo lo hacemos constituye un gran problema real.¹⁶⁷

Bertrand Russell mencionaba que de Protágoras se podía deducir mucho porque había escrito poco. Más allá de la controversia de lo que pueda ser la auténtica doctrina de Protágoras, si es que pudiéramos de hecho concretar una reconstrucción tal, Schiller cree que en la exposición dialógica de Platón en el *Teeteto* hay señales inequívocas de lo que el sofista opinaba acerca de la verdad y de la realidad. Podríamos pensar en otras connotaciones a partir del texto platónico, pero aquí no está en juego cuánto de Protágoras hay en Schiller sino cuánto de Schiller hay en Protágoras y, por lo mismo, cómo se define el humanismo a partir de esta lectura de los antiguos.

¹⁶⁶ El término *coherente* no está usado aquí en el sentido que tiene si hablamos de una teoría *coherentista* de la verdad. Sencillamente Schiller habla de coherente como una buena explicación acerca de la verdad. En algunos textos criticará agudamente una teoría de la verdad de cuño coherentista.

¹⁶⁷ Schiller, *op.cit.* 126, pp. 34-35.

El primer indicio que Schiller encuentra en el diálogo y que trae agua para su molino tiene que ver con ciertas connotaciones valorativas de las predicaciones de realidad. Cuando Platón caricaturiza la posición sofista diciendo que de esta doctrina se sigue que los perros o los cerdos sean medida de todas las cosas al igual que los sujetos, Protágoras afirma que si bien podría negarse que las percepciones de un sujeto sean más verdaderas que las de otro cualquiera, sí es posible sostener que ciertas percepciones son mejores que otras. ¿Mejores respecto de qué o para quién? El hombre sabio, le hace decir Platón a su interlocutor, es quien puede modificar o alterar algo considerado malo de forma tal de presentarlo como bueno. Brevemente, lograr que alguien pase de un estado mental a otro, convencerlo de la bondad de ciertos enunciados, reconocer, en última instancia, que hay distinciones de valor en juego entre diferentes percepciones individuales de aquello de lo que se predica realidad. La sabiduría entonces no es asunto de especulación ociosa, es una alteración de la realidad dentro y fuera de uno mismo.¹⁶⁸

Mirado desde esta perspectiva, verdad y falsedad son términos afines a bueno y malo. O lo que es lo mismo, la dupla verdadero/falso se usa para dar cuenta de pretensiones (*claims*) individuales de valor cognitivo más que para referirse a su reconocimiento posterior. Schiller cree que tal vez Protágoras haya especulado acerca de este uso ambiguo de la palabra verdad y que Platón, en el mismo movimiento de rechazo hacia esta concepción, abandonó la doctrina que se sigue de esta ambigüedad, a saber, que *la naturaleza de la verdad depende de la alteración de la realidad*.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Schiller funda sus apreciaciones acerca de la sabiduría y de la idea de transformación de lo real en los párrafos 166 a 168 del *Teeteto*. Vemos, por ejemplo, esta afirmación en la defensa que Sócrates ensaya del sofista: “Yo no digo ni mucho menos que no exista la ciencia ni que no haya hombres sabios, sino que llamo sabio a aquél de nosotros a quien lo que le parece malo, y lo es para él, lo trueca y lo hace aparecer, y ser, bueno” (Platón, *Teeteto* 166d, p. 139). En esta cita lo que puede verse claramente es que hay un salto —justamente el que no admite Platón— y que estaría representado por el verbo “ser”. No es que el sabio hace aparecer, desde Protágoras, una cosa como lo que no es; el sabio logra transformar el mundo. A medida que avanza la defensa que Sócrates hace, surgen ejemplos que iluminan esta idea: el médico puede ser considerado sabio en tanto que, por medio de su conocimiento, logra establecer un estado “sano” en un enfermo.

¹⁶⁹ Schiller, *op.cit.* 126, pp. 37.

El segundo indicio está íntimamente asociado al anterior. En tanto pensemos que el uso primero de verdad y falsedad remite nada más que a cierta carga valorativa de nuestras alegaciones cognoscitivas, es posible comprender mejor cómo pasamos de los aspectos meramente subjetivos a los objetivos:

Si entonces esta doctrina —de que la verdad es una valoración y que debe discriminarse del error tanto como “bueno” se distingue de “malo”— puede atribuírsele realmente a Protágoras, es fácil para nosotros ver cómo es posible suministrar los medios para pasar de juicios subjetivos a objetivos de una manera científica y perfectamente válida. Ya que si existe una masa de juicios subjetivos que varían en cuanto a su valor, debe seguirse una selección de los más valiosos y útiles que, en consecuencia, sobrevivirán y conformarán cuerpos crecientes de verdad objetiva, consensuados y compartidos por prácticamente todos.¹⁷⁰

En cierta forma, lo que Schiller pretende mostrar con esta incursión en los textos platónicos es aquello que menciona sobre la necesidad de volver a Platón pero no para copiar sus errores, sino para que nos conduzca a una nueva manera de enfrentar los problemas del conocimiento. Si retornamos a Platón, dirá, es para ver qué cosas y por qué se negaron de una tradición humanista que prefiguraba los caminos del propio voluntarismo schilleriano. Lo que tendríamos que hacer es ir de Protágoras a Platón: el descubrimiento de la subjetividad en tanto que factor inevitable en todo proceso de conocer. Esta subjetividad que magistralmente avanza sobre el reconocimiento de propósitos, intereses, necesidades vitales (biológica y psicológicamente condicionadas), lejos de acercarnos a la contaminación del proceso cognitivo, nos acerca a una forma de comprenderlo mucho más amplia. No redundo en el solipsismo, dice Schiller, tampoco en el escepticismo. Particularmente el último es un efecto que puede asociarse

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.38.

directamente con las pretensiones absolutas de la fórmula platónica, es decir, el conocimiento como creencia verdadera y justificada. La fórmula no sería problemática siempre y cuando pudiera ser reformulada en términos pragmáticos. Ir hasta Protágoras representa la bisagra que abre las puertas adecuadas para gestar esta reconstrucción. No podemos negar que la experiencia humana está atravesada por nuestros miedos, esperanzas y emociones. No deberíamos sustraer este rasgo individual que genera, postula, ensaya, juzga maneras de actuar que capacitan al sujeto para enfrentarse al caos de su propia experiencia. Si nuestro impedimento es tal que no aceptamos la premisa subjetiva en todo proceso de adquisición de conocimientos, opacamos el hecho real de que efectivamente hay conocimiento. Nuestros conceptos no son ni responden a una realidad trascendente que permanece invariante e indiferente a nuestros esfuerzos por alcanzarla. Nuestros conceptos, sostiene el autor, no son más que instrumentos del conocimiento humano y

su naturaleza es algo relativo a, y que se revela en, el uso, y por lo tanto debe descubrirse por el estudio atento del conocimiento real, y no por la mediación y la “crítica” dialéctica de “formas del pensamiento” abstractas y sin sentido [...] Debemos abandonar el intento de deshumanizar el conocimiento, de atribuirle una “independencia” de los propósitos humanos, un carácter “absoluto” que lo divorcia de la vida, una “eternidad” que no se relaciona con el tiempo.¹⁷¹

No necesitamos desgarrar la experiencia para tener el derecho de hablar de cosas tales como independencia, absoluto o eterno. Que el conocimiento comience como un esfuerzo subjetivo en el que se revela la lucha por clasificar u ordenar el caos, que el tiempo manifieste la condición de crecimiento y enriquecimiento de la experiencia,

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 68-69.

admite otra forma de concebir quiénes, cómo y sobre qué pensamos. Así, nuestras experiencias subjetivas devienen independientes en tanto que puede describirse de qué manera se efectúan selecciones de ciertos aspectos de la experiencia por sobre otros. Admitimos que hay algo absoluto siempre que estemos hablando de un ideal de la completa adecuación de cada propósito humano. Y en este contexto, el carácter eterno de la verdad queda comprometido íntimamente con su aplicabilidad futura. Podríamos decir con Schiller que el inicio de nuestros procesos no condiciona su final: no porque reconozcamos que el primer paso es subjetivo el horizonte de nuestros propósitos debe terminar siéndolo. El platonismo, con su negación del origen del verdadero pensar, negó el trayecto, hipostasiando los rasgos humanos del conocimiento como entidades eternas e inmutables. La partida protagórica de Schiller es reconstruir el proceso de manera tal que el problema genuino del conocer sea puesto sobre la mesa.

Él ve [un protagórico, él mismo], por supuesto, que de los juicios que los individuos hacen sólo un pequeño porcentaje serán reconocidos como válidos. Pero también observa que cada uno tiene un fuerte interés en obtener la validación de sus pretensiones. La verdad es uno de los pocos objetos del deseo humano del cual nadie desea los derechos exclusivos [...] Es fácil ver, por lo tanto, que los seres que viven socialmente deben acumular rápidamente extensos cuerpos de lo que ellos consideran que es verdad “objetiva”, y que tal verdad debe, en general, entrañar y facilitar ajustes saludables de la acción. De hecho, el gran problema social no es cómo controlar a los individuos y asegurar la conformidad con valoraciones existentes, sino cómo asegurar y promover las variaciones individuales que admiten mejoras.¹⁷²

3.1.2 *La ambigüedad de la verdad*

¹⁷² *Ibid.*, p. 70.

Schiller profusamente reitera —tal vez asediado por la crítica— que la verdad es de carácter social y humano. Pero lo que resulta mucho más interesante es aquella idea que afirma que la *razón más imperativa para asumir la existencia de ideas subjetivas radica en la necesidad de un compromiso social*.¹⁷³ Es muy semejante a decir que, porque los hombres son la medida de todas las cosas, el hombre particular también debe serlo. Nuevamente, el alcance del *homo mensura* interpretado en clave subjetiva es subsidiario del reconocimiento del hecho social de la proporción humana del conocimiento. Hay conocimiento objetivo, pero para explicar cómo y en qué sentido se dice “objetivo”, en lugar de negar los factores personales tenemos que remontarnos hacia ellos. Partir del polo del sujeto —como mencionara James a propósito de Schiller— no es asumir un compromiso subjetivista, sino que está en función de encontrar una buena explicación para la objetividad misma del proceso de conocer. Incluso cuando Schiller mencionaba el carácter no privativo del deseo humano por la verdad, está ofreciendo una pista para comprender el alcance de lo que estamos dando cuenta: la verdad no es un sueño personal porque, en tanto el sujeto es un ser social, vive bajo la égida de otro deseo —si queremos, más abarcante— y sería el de ajustar su conducta de forma tal que sus propósitos o intereses se amalgamen con los de la comunidad a la que pertenece. Una idea que podríamos vincular con otra que presentara John Dewey en un texto de 1891:

En la realización de la individualidad se halla también la necesaria realización de alguna comunidad de personas de la que el individuo es miembro; y, a la inversa, el agente que

¹⁷³ Schiller, F.C.S. (1909), “Solipsism”, p.174. *Mind. New Series*, Vol. 18, N° 70 (Apr. 1909), pp. 169-183.

satisface debidamente a la comunidad de la que participa, mediante esa misma conducta se satisface a sí mismo.¹⁷⁴

¿Pero cómo es que podemos vincular estos dos aspectos de la concepción de la verdad? ¿Qué o cuánto tiene de genérico el concepto y cuáles serían aquellas contribuciones personales o subjetivas? Una primera aproximación sería recordar aquello que sostenía Charles Peirce: cuando alguien cree algo, decir que tiene por verdadero lo que cree es tautológico. Schiller parece decir algo semejante cuando sostiene que la particularidad del humanismo reside en que, para un pensador de tal temperamento, es posible argumentar desde una conducta hacia la creencia que subyace a la misma. De esta forma, en tanto que la realidad de la creencia depende de y es testeada por su aplicabilidad, si alguien guía su acción por una creencia entonces debe sostener que su creencia es verdadera. En términos negativos, si la acción no se sigue de la creencia, no puede afirmarse que el sujeto tenga la creencia en cuestión. Esta reformulación schilleriana del concepto de creencia que Peirce y los pragmatistas heredan de Alexander Bain, sirve también a los efectos de desestimar la crítica de solipsista que se le hace al pragmatista inglés. Schiller sostiene que el humanismo no tiene problemas con el solipsismo porque no los tiene tampoco respecto a la relación entre teoría y práctica. Si la creencia dispone cursos de acción, y en la acción se manifiesta el reconocimiento de otros (como existencias, seres con pensamientos y temperamentos propios, etc.), entonces tenemos todas las garantías para afirmar que no se es solipsista. En algunas ocasiones el autor menciona que uno puede decirse solipsista si así lo quiere, pero la acción revoca su creencia. En este sentido, una filosofía que se presenta a sí misma como alejada de la vida tiene más posibilidades de dar lugar a esta “debilidad del pensamiento”. Nuevamente, si la teoría y la práctica están

¹⁷⁴ EW, 3.322. En mayúsculas en el original.

intrínsecamente ligadas en el proyecto humanista, una acción definida que reconozca al otro como partícipe y hacedor del mismo mundo lleva inexorablemente a la validación de la creencia de que efectivamente creo que existe otro. En definitiva, *el humanismo es esencialmente social y, por lo tanto, pluralista*.¹⁷⁵ En este contexto, el pluralismo funciona como hipótesis, conjetura o postulado. Pero dada su innegable connotación práctica, esto es, en tanto que probado por las acciones que se siguen de concebir el mundo como plural y social, es una hipótesis validada, probada, verificada. Lo que comienza como una mera afirmación personal de que no vale la pena creerse dueño y responsable absoluto del mundo, termina confirmándose por los hechos de cooperación e interrelación con los otros que, se supone, constituyen también el mundo.

El ejemplo del solipsismo nos enfrenta otra vez al problema de la verdad. ¿De qué predicamos verdad? La verdad, como el ser aristotélico, se dice de varias maneras. Pero esta ambigüedad del término —que según la lectura de Schiller produjo los desvíos de la filosofía— se resuelve si apelamos a una reconstrucción genética del proceso por el cual, de algunas de nuestras creencias, decimos que son verdaderas. En primer lugar, como ya vimos cuando mencionábamos a Peirce, cualquier creencia que guía nuestra acción es, para nosotros, verdadera. Claro que, decía Peirce, éste no es el concepto de verdad que nos interesa en tanto filósofos. Para Schiller aquí habría un problema: ¿acaso debemos desestimar este costado personal de la verdad, esta idea por la cual cada uno de nosotros tiene el derecho de llamar verdadero a lo que cree? ¿No hay acaso una confusión de la que deberíamos dar cuenta pertrechados con las armas pragmatistas? La respuesta de Schiller irá en línea recta hacia la solución de uno de los conflictos más serios que, según su lectura, enfrenta al pragmatismo con el intelectualismo, a saber, el criterio y la definición misma del concepto de verdad.

¹⁷⁵ *op.cit.* 173, p. 170.

A efectos de aclarar conceptos, como dice el autor, la verdad es un hábito peculiar de la mente humana. Si es una característica particular de la mente humana, se entiende que tenga un gran parecido de familia con otros hábitos análogos: lo bueno, lo bello y sus antítesis, lo malo, lo feo. Y por supuesto, la dupla verdadero-falso. Así:

Nosotros podemos inferir que *por una verdad* queremos significar una proposición a la cual se le ha unido por alguna razón este atributo de “verdadero” y que, consecuentemente, es considerada *sub specie veri*. *La Verdad*, entonces, es la totalidad de las cosas para las cuales ese modo de tratamiento se aplica o es aplicable, ya sea que este se extienda o no sobre la totalidad de nuestra experiencia.¹⁷⁶

Sucede que no es el caso de que todas nuestras proposiciones de las que se predica verdad merezcan ser verdaderas, efectivamente ocurre que nuestras anticipaciones de la experiencia a menudo se ven falsadas por la experiencia misma, o también, que nuestras pretensiones (*claims*) resultan inalcanzables. Muchas veces nuestras verdades devienen falsas tanto como muchas cosas consideradas buenas resultan ser malas. La verdad se torna un problema, tan es así que implica la falsedad: nuestro problema será entonces contemplar la experiencia *sub specie veri et falsi*. Si intentamos explicar esta cuestión desde una perspectiva que hace del error algo concomitante con la verdad, es posible preguntarse por la distinción entre uno y otro. Deberíamos poder distinguir, dice el autor, entre las afirmaciones iniciales de verdad y cualquier procedimiento que las valide o las justifique. Aquí es donde se puede apreciar cómo es que la verdad se torna ambigua:

Significa en primer lugar una afirmación que podría devenir verdadera o no. Significará también una afirmación después de que haya sido testeada o ratificada, por procesos que

¹⁷⁶ *op.cit.* 126, p.144.

nos compete a nosotros examinar. En el primer sentido, es decir, en tanto que afirmación, deberá considerársela siempre con desconfianza. Porque no podemos saber si es real y completamente verdadera, y tendemos a reservar este predicado honorable para aquellas que han corroborado victoriosamente su afirmación (pretensión).¹⁷⁷

Ahora bien, toda aserción implica una pretensión de verdad, y si es así, cualquier pretensión de verdad es algo absolutamente trivial y formal. Justamente de estas pretensiones es de lo que daría cuenta, según el autor, la lógica formal a la que tanto critica, y, siguiendo sus argumentos, esta lógica no es y no puede constituir un aporte para el conocimiento. Lo que sí es relevante, y además perentorio, es investigar qué es lo que valida tales pretensiones o afirmaciones y las vuelve realmente verdaderas. La primera tarea que habrá que efectuar frente a estas afirmaciones es aquella que nos permite identificar cuáles son *de hecho* las condiciones de la misma y si aquello que declara ha sido validado completamente o se trata meramente de una afirmación fortuita. Como en buena parte de la producción de Schiller, siempre hay un villano al que cargar con culpas, el problema de la ambigüedad de lo real empieza por Platón y la ya vista controversia con Protágoras. Una de las más punzantes preguntas del *Teeteto* intenta resolver esta encrucijada: Protágoras afirma que el hombre es la medida de todas las cosas, pero los demás no creen que así sea. De aquí se seguiría que la afamada verdad de la que escribió Protágoras no es verdadera para nadie. O también, si entendemos que muchos siempre y en todo lugar significa más que uno, Protágoras se vería obligado a aceptar que su verdad es más falsa que verdadera.

Schiller se permite corregir el texto de modo tal que la ambigüedad sea desestimada. Así, separa los conceptos de “pretensión de verdad” y “verdad”, es decir, la verdad subjetiva que todo sujeto atribuye a sus proposiciones por el hecho mismo de

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.145.

afirmarlas, de la verdad que la experiencia corrobora más allá de lo que el sujeto creía o dejaba de creer. El error de Platón, según Schiller, es acusar a Protágoras de concebir la verdad objetiva (verificación) como variable según la opinión personal. Lo verdadero — y aquí está la connotación subjetivista de la cláusula protagórica— es una cuestión de predicación personal, una creencia que *se pretende* verdadera. Pero la verdad objetiva (*truth*), el punto final del proceso de verificación, no es un asunto de gustos y satisfacciones personales; es algo que *se prueba* verdadero en y por la experiencia, y en ese caso aparece con toda su fuerza la connotación social de la verdad (con ello, también, el carácter genérico de “hombre” en el *dictum* de Protágoras). Esta sutileza conceptual —por llamarla de algún modo— serviría también para traducir la idea jamesiana de que la verdad es algo que le acontece a una idea, es un proceso. La verdad nunca está al inicio, sino al final, cuando se logra la adecuación con la experiencia. Schiller diría que nuestra idea es todo lo verdadera que puede ser (en su aspecto de mera pretensión), pero sólo será válida cuando haya pasado por el tamiz de la corroboración empírica.

Considerando entonces que todas nuestras aserciones deben ser miradas desde la perspectiva de lo verdadero y lo falso, cada una de ellas implica un riesgo. Ya no tratamos aquí con meras formulaciones verbales. Nuestros juicios remiten a la experiencia; sin ella nunca pasaríamos de las meras afirmaciones, jamás podríamos adscribirle validez a nuestras verdades. Si éste es el caso, el significado de toda aserción aparecerá mutilado cada vez que se lo abstraiga de sus condiciones de sustanciación en la experiencia. Para decirlo de otra manera, el significado depende del propósito, el propósito mismo es una cuestión *de facto*: está condicionado por el contexto y el uso que se hace de las fórmulas lingüísticas en el conocimiento real. En la medida en que es

posible discriminar validez de verdad o corroboración de pretensión, es factible hablar de que la verdad se hace.

3.1.3 *La verdad en construcción*

Schiller afirma que la lógica es la ciencia del pensamiento correcto, que en tanto que disciplina normativa debería regular los casos en que la inteligencia opera del mejor modo posible como para generar conocimiento. Pero si es prescriptiva, tendría que dar cuenta de aquellos procesos de adquisición de conocimientos que efectivamente acreditamos como exitosos. Uno de los procedimientos más exitosos en la manipulación de la naturaleza sin duda es la ciencia. Y allí deberíamos ir, sostiene el autor, si queremos explicar y justificar este “hacer de la verdad” que redundará, no sólo en un criterio para discriminar los aciertos de los errores, sino también en una definición de verdad.

La ciencia opera de modo tal que enfrenta a la lógica formal con sus propias lagunas. Como ya he mencionado, uno de esos “olvidos” de la lógica ha sido el concepto de *relevancia*; casualmente, dirá Schiller, algo que permanentemente puede ser contrastado en el hacer de los científicos:

Si se considera establecido que a la esfera de la lógica le competen las valoraciones antitéticas “verdadero” y “falso”, observamos —en primer lugar— que en cada ciencia la verdad y la falsedad de una respuesta dependen de su pertinencia (relevancia) a la cuestión que surgió en dicha ciencia. Una respuesta irrelevante es tratada con justicia

como no existente para esa ciencia, esto es, estrictamente hablando, ni “verdadera” ni “falsa”.¹⁷⁸

Pero además de esta consideración de la relevancia, las ciencias muestran ciertos procedimientos que suponen siempre propósitos inteligentes para dirigir las operaciones de cada una de ellas. Se habla entonces de que cada ciencia recorta, selecciona el objeto de estudio y, por lo mismo, establece métodos particulares para tratar con ese objeto. Podríamos decir que hay un propósito porque hay una selección de la experiencia, hay objetivos que deben ser logrados y otros que caen fuera de la esfera o del rango del objeto de una ciencia en particular. Por ello es que, visto desde la perspectiva del quehacer científico, si la respuesta conduce a los fines pautados y es relevante a la cuestión, se dirá que ella es verdadera, y en tanto que no lo haga, se predica como falsa. Dado que verdad y falsedad están condicionadas o dependen de los propósitos que las ciencias persiguen, se puede apreciar la similitud que los predicados verdadero/falso tienen con otros pares de opuestos tales como bueno/malo. Bueno también depende del propósito, por ejemplo. Y dado que lo bueno es una valoración, ¿por qué no habría de serlo también la verdad? Schiller se asombra de haber entendido tardíamente aquella frase de Aristóteles que viene a decir que para la inteligencia teórica —ni práctica ni productiva— su bondad y maldad no son otras que la verdad y la falsedad.

La verdad, entonces, por el hecho de ser una valoración, refiere a un propósito. Qué sea exactamente esa referencia dependerá del propósito, que podría extenderse sobre el rango total del interés humano. Pero es sólo en este aspecto primario, como estimaciones de individuos, que la predicación de “verdad” referirá así excesivamente a cualquier propósito que cualquiera pueda abrigar en una operación cognitiva. Por ello es lógico que el poder de constituir verdad “objetiva” no esté garantizado fácilmente. La sociedad

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 151.

ejerce un control casi tan severo sobre las excentricidades y disconformidades intelectuales de sus miembros como sobre las morales, más aún, a menudo se constituyen de tal forma que hacen casi imposible el reconocimiento de nuevas verdades.¹⁷⁹

Este análisis del decurso de las verdades que, en algún punto, podrían devenir validadas, parece desacreditar al menos una de las críticas que los contemporáneos le hacían al pragmatismo. Me refiero a aquella de que la verdad pragmatista no estaba condicionada prácticamente por nada. Una objeción que es concomitante con otra sobre la idea de satisfacción asociada a la de verdad. James, en su *Pragmatismo*, desatendía la crítica afirmando que el caso en realidad se volvía contra los críticos mismos: la verdad pragmática es —tal vez— la más condicionada. Está condicionada por el pasado, es decir, por aquellas creencias que ya poseemos y de las que no nos podemos desembarazar tan livianamente como solemos pensar. Pero está condicionada hacia adelante, en tanto que entraña siempre consecuencias que se habrán de probar en el curso de la experiencia misma. Y como si acaso no bastaran estos muros, también la verdad debería ajustar mejor nuestros futuros cursos de acción o, ya en este punto, debería resultarnos más satisfactoria que otras soluciones posibles a los problemas a los que nos enfrentamos. Schiller dirá que el funcionamiento social es lo suficientemente conservador como para pensar que estaríamos renunciando a grados de objetividad en la verdad. Por el contrario, sostiene, para que una verdad redunde objetiva, tendrá que atravesar más de un obstáculo.

La razón de ser del pragmatismo, en la lectura schilleriana, se deduce de la idea de que la verdad es una forma de valor y que el juicio lógico es una valoración. Una vez que hemos aceptado este carácter valorativo de la verdad, es necesario dar un paso más

¹⁷⁹ *Ibid.*, 152-153.

en la explicación: cómo es que este valor constituye una guía para evaluar nuestra experiencia. Este es el corazón de la filosofía pragmatista, la concepción de que es posible dar una respuesta simple a la cuestión apelando a su criterio de verdad, o lo que es lo mismo, cómo decidimos si una aserción es verdadera o falsa:

Se decide [...] por sus consecuencias, por su relación con el interés que sugiere la aserción, por su relación al propósito que el problema formula. Agregar a esto que las consecuencias deban ser *buenas* es superfluo.¹⁸⁰

Muchas de las objeciones al pragmatismo se derivan de la incorporación de esta última cláusula, esto es, la idea de que las consecuencias deban ser buenas. Entre otras cosas, porque lo verdadero quedaría fuertemente asociado a una idea, en principio dudosa, de satisfacción. Y si se concibe a la verdad en tanto que funcionamiento satisfactorio, daría la impresión de que el pragmatismo le da la espalda a los hechos. Una crítica muy extendida y que debemos, en gran medida, a la interpretación de Russell:

Todo lo que exigimos de las hipótesis es que “funcionen”, aunque debería observarse que lo que constituye su “funcionamiento” no es que sus resultados sean en general agradables, sino la conformidad de estos resultados con los fenómenos observados.¹⁸¹

La crítica sería sostenible si interpretáramos la satisfacción en términos puramente emocionales o personales. Pero el punto es que se dice *satisfacción* respecto del propósito de la investigación y *útil* en tanto que medio para obtener un fin determinado. Es muy probable que algunas creencias de las que hemos dado en llamar

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.154.

¹⁸¹ Russell, Bertrand (1997), *Ensayos filosóficos*. Madrid, Altaya. Capítulo V: “La concepción de la verdad de William James”, p. 174.

verdaderas, ha dicho James, se hayan probado satisfactorias también a nivel emocional y personal, y que justamente por ello, han sido identificadas con el título honorífico de verdaderas. Pero nuevamente, no es éste el requisito suficiente para determinar cuándo una creencia es verdadera. Podría pensárselo, si queremos, como una razón necesaria.¹⁸² Algo semejante dirá John Dewey en *La reconstrucción de la filosofía* cuando trata de explicar los malos entendidos acerca de estas dos palabras asociadas siempre a la fórmula pragmática de la verdad: satisfacción y utilidad.

Esta objeción ha sido desestimada casi como caricaturesca por la mayoría de los pragmatistas clásicos. En la versión de Schiller, la crítica antecedente vuelve a confundir el costado subjetivo con el objetivo de la verdad. En sus términos, el problema reside en no poder distinguir entre las pretensiones de verdad y su respectiva verificación: pretensión de verdad (*truth-claims*) y verificación (*truth*) son dos cosas diferentes. Toda aserción, como hemos visto, contiene demandas o pretensiones de verdad. Pero por la forma de la aserción no es deducible *a priori*—algo que la lógica clásica creía hacer— el comportamiento efectivo de la pretensión de verdad. Para que una afirmación se considere validada debemos apelar a las consecuencias, y en tanto que proceso, sólo de la culminación en la experiencia, de los resultados que la confrontación provoca, se predica verdad (*truth*). De modo tal que habrá que argumentar un poco más para desestimar definitivamente que los hechos, para el pragmatismo, se diluyen tras el velo de una pura emotividad.

Deberíamos agregar en este punto una aclaración sobre un concepto que hemos incorporado como si no revistiese dificultad alguna. Me refiero al concepto de *validación*, que he usado indistintamente como corroboración o verificación. En el contexto schilleriano, verificación remite a algunas consideraciones presentes en los

¹⁸² Cfr. James, William (1911), *The Meaning of Truth*. New York, Longman Green and Co. En particular, Chapter 8, "Fourth misunderstanding: No pragmatist can be a realist in his epistemology", pp. 190-197.

trabajos de Henri Poincaré (el pragmatista francés, como Schiller suele decir). Para Poincaré, las supuestas verdades *a priori* —ejemplarmente representadas por las de la matemática— son más bien estipulaciones o definiciones, en consecuencia están sujetas a la misma lógica que las hipótesis: su validez se juzga por su fertilidad. Este concepto, en cierta forma, vendría a contraponer un mecanismo de demostración o prueba puramente formal (la lógica en el sentido clásico para Schiller) frente a otro tipo de lógica que no parte sino de conjeturas. Esto es, una prueba formal es admisible sólo para el caso en que concebimos el conocer como fundado en primeras verdades indubitables y *a priori*. Si, por el contrario, el conocimiento se describe como conjetural, “verificar” cobrará una significación diferente. Así, dirá Poincaré, toda hipótesis surge del trabajo irrestricto de la mente humana, en cuya generación no conoce otra restricción que el juego mismo de quien las postula. Estas hipótesis sugerirán experimentos; si son efectivamente confirmadas por esos experimentos, entonces, señala el autor, *devienen verdades de gran fertilidad*. Justamente esta nota, la de fertilidad, es la que condena cualquier crítica de arbitrariedad. Podemos especular acerca de muchas relaciones dadas en la experiencia, pero la experiencia podrá revocarlas a través de estas pruebas, ya no formales, sino experimentales.

Debemos, pues, examinar con cuidado el papel de la hipótesis; reconoceremos entonces, no solamente que es necesaria, sino también que muy frecuentemente es legítima. Veremos también que hay varias clases de hipótesis, que unas son verificables, y que una vez confirmadas por la experiencia llegan a ser verdades fecundas; que otras, sin poder inducirnos al error, pueden sernos útiles fijando nuestro pensamiento; que, por fin, un tercer grupo no son hipótesis más que en apariencia y se reducen a definiciones o convenciones disfrazadas.

Estas últimas se encuentran sobre todo en las matemáticas y en las ciencias afines. Todas ellas toman su rigor de allí justamente; esas convenciones son la obra de la libre

actividad de nuestra mente, que en ese dominio no reconoce obstáculo. En él, nuestra mente puede afirmar porque decreta; pero entendámonos: esos decretos se imponen a *nuestra ciencia*, que, sin ellos, sería imposible; no se imponen a la naturaleza. Sin embargo, ¿son arbitrarios esos decretos? No, porque serían estériles. La experiencia nos deja libre la elección, pero la guía ayudándonos a discernir el camino más cómodo. Nuestros decretos son, pues, como los de un príncipe absoluto, pero prudente, que consultara a su Consejo de Estado.¹⁸³

No es por lo tanto difícil comprender qué es lo que Schiller obtiene de esta perspectiva: primero, la idea de que toda hipótesis se inicia como un juego mental, en segundo lugar que de esa instancia subjetiva deberán seguirse consecuencias en la experiencia y son estas experiencias las que determinan la validez de las hipótesis. O lo que es lo mismo, la verificación remite al proceso finalizado pero nunca al inicio de la operación del conocimiento.

3.1.3.1 Dos aspectos del problema de la verdad

Es lícito pensar que en las fuertes críticas que los propios contemporáneos dirigieron a la concepción de la verdad pragmática hay una premisa oculta, algunas veces más explícita que otras y que en definitiva vendría a decir algo como lo que sigue. La verdad se escribe con mayúsculas, no depende de lo que ustedes o yo podamos creer acerca de ella (una paráfrasis de Peirce), refiere siempre a una relación entre un sujeto y algo que es independiente de su creencia. Pero la verdad pragmática se escribe en ocasiones con minúscula y, lo que es peor, acepta el plural en ocasiones. ¿Qué derecho tiene el pragmatista a hablar de la verdad? O lo que es lo mismo, el pragmatismo, según las objeciones, se enfrentaría a este dilema: o bien no puede hablar de la verdad en

¹⁸³ Poincaré, Henri (2005), *Ciencia e Hipótesis*. Madrid, Espasa Calpe, p.52.

absoluto, o todo cuanto dicen acerca de la verdad no constituye ni una definición ni una teoría (para algunos críticos sería nada más que una reconstrucción genética de la verdad).¹⁸⁴

Los textos pragmáticos rebasan de alegaciones tales como que la verdad debe ser definida *in rebus*, que si queremos una Verdad así, con mayúsculas, deberíamos pensarla ya como ideal regulativo, ya como el punto ideal hacia el que todos nuestros propósitos convergerían *in the long run*, etc. Sin embargo, mirado desde nuestra perspectiva, cabe pensar que los críticos pueden avanzar sobre la idea pragmática de verdad porque ellos ya poseen una lo suficientemente clara y satisfactoria como para impedir la incursión de una versión diferente. El caso es que los pragmatistas no creen esto. En ocasiones James dice que si convenimos en objetar los términos pragmáticos en los cuales la verdad quiere encontrar un curso determinado, será preciso revisar por qué es vital seguir hablando sobre la verdad aunque desde otro punto de vista. Lo que James le dice a sus críticos es que la carga de la prueba la tienen ellos: el universo de discurso intelectualista pisa sobre hielo delgado, y la verdad racionalista es la primera presa de las grietas de ese suelo. Schiller sostendrá que hay que redefinir la verdad, porque los términos en los que ha sido planteada por la tradición adolecen de graves fallas. Estas fallas surgen a raíz de no poder dar cuenta de dos facetas de la verdad: 1) cómo se relaciona la verdad con los hechos, y 2) cómo se discrimina la verdad del error —cómo resultan validadas las afirmaciones de verdad—.

Para Schiller, las respuestas tradicionales sólo han aportado confusión en lugar de acercarnos a una resolución factible. Las teorías intelectualistas del conocimiento sostienen que la verdad es la aprehensión de hechos independientes. Claro que, sostiene

¹⁸⁴ Cfr. Durán- Di Gregori: “En honor a la verdad...”. Publicación electrónica de las *V Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata, Diciembre 2004. En este artículo las autoras ofrecen sólidos argumentos de por qué es sostenible (en el caso puntual de James) hablar de una teoría de la verdad pragmática. Considero que dichos argumentos son válidos para el caso de Schiller.

el autor, tienen que explicar cómo es que hay hechos independientes de nuestros procesos de conocimiento.

La explicación humanista de la verdad removerá las bases metafísicas de las teorías intelectualistas del conocimiento. Y lo hará precisamente socavando la interpretación de lo que constituye un hecho. Así como vimos que la verdad se dice de dos maneras, “hecho” correrá con una suerte semejante. La metafísica ortodoxa parte de la dualidad apariencia/realidad. Esta dualidad —cree Schiller— no es originaria, es una derivación de algo más primario, más constitutivo. En un sentido amplio, “hecho” designa todo cuanto es experimentado: sueños, ilusiones, alucinaciones, errores, imágenes. Para distinguirlo del otro sentido que admite, Schiller lo llama “realidad primaria”:

Es el punto de partida, y la piedra de toque final, de todas nuestras teorías acerca de la realidad, cuyo objetivo es transformarla. En un sentido, puede ser denominada ciertamente “independiente” de nosotros, si es que eso conforma a alguien. Porque ciertamente no la “hacemos” nosotros, sino que la “encontramos” [...] Y posiblemente no puede ser considerada como “hecho real” o “verdadera realidad”. Porque en tanto que es inmediatamente experienciada, es un caos sin sentido, meramente el material en bruto de un cosmos, la sustancia a partir de la cual se hace el hecho real.¹⁸⁵

Ahora bien, a la vez que *hecho* se predica de esta masa primigenia indiscriminada, se dice en un sentido más estricto o familiar. Que por otra parte es el sentido que le compete a la discusión científica, dado que “hecho” será la resultante de un proceso de selección y valoración que distingue, separa, segrega lo “real” de lo aparente o irreal. No es casual que la metafísica racionalista haya instalado su campamento en esta base ya discriminada. Muy por el contrario, esta noción de que

¹⁸⁵ *op.cit.* 126, p.186.

apariencia y realidad subsisten a cualquier intervención y, además, que sea una realidad última, niega justamente la manipulación deliberada e intencional del sujeto en el proceso cognitivo. La ruina está a dos pasos de esta puerta porque, entonces, volvemos al problema de cómo explicar que un sujeto conoce algo que es absolutamente independiente de él. El par apariencia/realidad, una de las piedras angulares de la filosofía, está asentado sobre una realidad originaria que contiene a ambos pero que sólo pueden ser separados por selecciones intencionales de los sujetos. Lo que es igual: los intereses, las emociones y los deseos no pueden erradicarse del proceso. De hacerlo, sucumbimos al caos inefable de la experiencia inmediata.

También es evidente que el reconocimiento del “hecho” de ninguna manera es un asunto simple [...] Por lo tanto, la noción común de que “hecho” es algo independiente de nuestro reconocimiento necesita una revisión radical, en el único sentido de “hecho” que merece la pena disputar. Se debe admitir que, sin un proceso de selección por nosotros, no existen hechos reales para nosotros, y que la totalidad de este proceso es inmensamente arbitrario. Podría, tal vez, ser infinitamente arbitrario, si no fuera por las limitaciones de la imaginación humana y la tenacidad del propósito de operar sobre el hecho patente.¹⁸⁶

La intervención del sujeto para poder definir algo tal como un “hecho” corre paralela a la idea de que la verdad se hace. Esta estrategia schilleriana encuentra su paralelo en las reformulaciones que tanto James como Dewey establecen para la concepción de la experiencia. La *tela sin costuras* de la experiencia humana contiene lo que será después escindido, roto, por un esfuerzo del análisis: sujeto y objeto, apariencia y realidad, y, agregaríamos con Schiller, verdad y validez. Así como la verdad inicia su proceso de validación desde las frágiles demandas de un sujeto, los hechos, dice

¹⁸⁶ *op.cit.* 126, p.188.

Schiller, viven —en un principio— en una atmósfera subjetiva. Sin embargo, hay hechos objetivos, existen como plataforma desde la cual podemos mejorar, cambiar, transformar el mundo en el que vivimos. Pero estos hechos no son eternos, *fluyen con el tiempo* y se ajustarán en otras ocasiones. Que necesitemos verdad y hechos objetivos no es más que una aceptación metodológica, cualquier revisión o cambio en nuestros propósitos generará otras selecciones, condicionará los criterios de relevancia y, por lo mismo, dejará como irreal algo que fue un hecho y falsará alguna creencia que sosteníamos como verdadera.

Verdad y hecho devienen, en esta perspectiva, en un par de conceptos interdependientes. Uno lleva al otro, como en el viejo programa hegeliano que Schiller se permite reconsiderar pero desde la mirada de una lógica que asuma como fundamental la intervención humana en ambos procesos, el de la verdad y el de la realidad:

Que la teoría del conocimiento pragmática no comienza con ninguna antítesis de “verdad” y “hecho”, sino que concibe la “realidad” como algo que, para nuestro conocimiento al menos, crece en el hacer de la verdad, y consecuentemente no reconoce otra cosa que transiciones fluidas y continuas desde las hipótesis a los hechos y de verdad a verdad [...] Se sigue que el “hacer de la verdad” es también en un sentido muy real un “hacer de la realidad”. Cuando validamos nuestras afirmaciones de “verdad” efectivamente “descubrimos” realidades. Y las transformamos realmente por medio de nuestros esfuerzos cognitivos, con lo cual se prueba que nuestros deseos e ideas deben ser fuerzas reales en la configuración de nuestro mundo.¹⁸⁷

Epistemológicamente hablando, sostendrá Schiller, verdad y realidad parecen ser uno. Esto es, si consideramos la experiencia desde la perspectiva cognoscitiva,

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 425.

tendríamos que hablar de una correspondencia entre realidad y verdad. Ahora bien, en esta reconstrucción de los términos mismos de la relación tan mentada por la tradición, hablar de correspondencia supone negar que la verdad se corresponda con hechos preexistentes al proceso mismo de conocerlos. Más bien, “es un hecho dentro del conocer, depositado inmanentemente o precipitado por el funcionamiento de nuestro pensamiento”. En ese caso, el problema del conocimiento no sería ya contestar a la pregunta por la posibilidad del pensamiento de engendrar verdad sobre lo real, sino:

¿Cómo podemos describir mejor el continuo proceso cognoscitivo que engendra nuestros sistemas de “verdad” y nuestra aceptación de la “realidad”, y gradualmente refinarlos en medios cada vez más adecuados para el control de nuestra experiencia? [...] ..Lo que juzgamos que es “verdadero”, lo consideramos “real”, y lo aceptamos como “hecho”.¹⁸⁸

Pensar en términos de una construcción a la par de la verdad y la realidad ha abonado el terreno para la crítica que, en líneas generales, entenderá esta concepción como relativista —en el mejor de los casos— o solipsista, como ya hemos advertido. Hasta ahora, esta explicación de que hay dos *haceres* simultáneos —verdad y realidad— sólo está en función de mostrar cómo es posible reformular la relación cognoscitiva de manera tal de volverla inmanente a esta experiencia continua, abierta y en expansión. La adecuación entre aquello que es sostenido por el pensamiento y algo que se le presenta como un hecho viene a decir que los hechos se constituyen por medio de una selección de ciertos aspectos de la experiencia, que esta selección está en función de aspectos subjetivos que releva los datos en virtud de intereses, emociones, preferencias personales. Pero lo cierto es que tanto la verdad como los hechos no pueden ser arbitrarios, o lo que es lo mismo, el resultado final de nuestra

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 426.

experimentación a partir de conjeturas está fuertemente constreñida. Que podamos ser libres en cuanto a la postulación eidética se refiere no es nada pernicioso. Por el contrario, en algún momento decíamos que Schiller traduciría la voluntad de creer jamesiana por el derecho a postular. Cuanto más libertad tenga el individuo, cuanto menos coaccionado por las respuestas acostumbradas (por los aspectos conservadores que toda sociedad insta en pos del orden social), más posibilidades existen de que surjan novedades a nivel del conocimiento. Pero no cualquier cosa resultará un hecho y no todas nuestras pretensiones de verdad mantendrán su estatus. Para ello es preciso la constatación empírica: validación entonces, o corroboración, significarán en este punto el término del proceso, la finalización de un experimento que se mide por sus consecuencias. Lo real será entonces discriminado de lo irreal a la vez que la verdad lo será del error. Postulamos un hecho y pretendemos obtener una verdad acerca del mismo; este punto de partida, este movimiento que va desde una situación particular y problemática, continúa justamente con esa doble predicación (realidad y verdad). Consecuentemente ensayamos, ponemos a prueba nuestra hipótesis: si se siguen consecuencias y, además de las buenas, se instituye un hecho y la verdad queda validada. Agregar que sean buenas consecuencias no sería superfluo, permitiría entender por ejemplo por qué no cualquier respuesta constituye una corroboración de lo postulado. Podríamos decir con Dewey:

A los efectos ordinarios, es decir, a efectos prácticos, la verdad de las cosas y su realidad son sinónimos. Somos como los niños, que dicen “de verdad de la buena”. Una realidad que, cuando pasamos a la conducta orgánica, desencadena reacciones que dan fuera del blanco y nos desvían del objetivo, si bien es perfectamente real existencialmente hablando, no es *buen*a realidad. Le falta el sello del valor. Puesto que lo que queremos es un cierto *tipo* de objeto, un objeto lo más favorable posible a un funcionamiento que

resulte coherente y pródigo, o enriquecedor; es ese tipo, el *verdadero*, el que para nosotros monopoliza el título de “realidad”.¹⁸⁹

Suponiendo que un crítico benévolo dé por buena toda esta explicación de que la verdad se hace, y que acepte que la alusión a consecuencias experimentales y experimentadas elimina el riesgo de subjetivismo que amenaza a esta concepción, podríamos pensar que a ese crítico aún le queda una baza. Una que iría contra la noción de que la realidad se hace y no se descubre. ¿No hay hechos antecedentes? ¿Cómo es posible conocer sobre estas bases tan frágiles donde lo construido hoy puede ser devastado mañana? Si la verdad es una valoración, y además la realidad que conocemos es una realidad relativizada también por una valoración, entonces, ¿cómo es posible hablar de realidad en sentido pleno?

Schiller cree que aquí hay que trazar una línea. Una separación que es válido hacer siempre y cuando las razones para efectuarla sean pragmáticas. Esta línea divisoria recrea una demarcación entre los problemas típicamente epistemológicos y aquellos de raigambre metafísica. En tanto que Schiller cree que el pragmatismo —incluso su humanismo— constituye un método que, entre otras cosas, se plantea como nodal el esclarecimiento del proceso cognitivo, hay razones para sostener que la descripción de este proceso nos lleva a hablar de realidad en términos de construcción. Podría ser el caso de que constituyera un paso genuino saltar de las instancias cognitivas, en las que se revela un hacer de lo real, a una instancia metafísica donde la realidad ya esté constituida. Como dice en ocasiones —refiriéndose puntualmente a George Santayana—, se puede ser un pragmatista en teoría del conocimiento y un realista metafísico. Pero para aceptar como legítimo este salto de trapecista, debemos volver sobre las razones para sostenerlo. En ese caso, dice el autor, deberíamos probar

¹⁸⁹ *op.cit.* 12, p.168

que de hacer y descubrir se siguen consecuencias prácticas diferentes. Esto es, la aplicación del método pragmático legitimaría una distinción tal si es que las consecuencias resultan ser otras para uno y otro caso. Así como explicara en su rechazo a la idea del solipsismo: no ser solipsista, en última instancia, es una elección. No quiero ser el dueño del mundo, sostiene, porque serlo implica ser tanto el bien como el mal, y lo que es peor aún, ser el responsable absoluto de todo. La elección no es puramente teórica, de hecho mi comportamiento en el mundo desvela cuánto de plural hay en la concepción misma: en algún punto, sostener que la verdad es un problema social es repartir responsabilidades y admitir que no se es el único constituyente del mundo. Por las mismas razones, que las cosas que nuestros procesos cognoscitivos revelan en su hacer se prediquen como ya hechas implica no sólo una separación de la subjetividad, sino también una necesidad de compartir los logros obtenidos en una determinada investigación. Pero también esta distinción es funcional al comportamiento que se sigue en ambos casos: las operaciones que un sujeto hace cuando se enfrenta a un descubrimiento y aquellas que realiza frente a un hacer. Una cosa, dice Schiller, es desear una silla y encontrar una, y otra muy distinta es desear una silla y construirla. En el primer caso será cuestión de mirar alrededor y ver si efectivamente allí hay una silla, en la otra instancia estaríamos pensando en un proceso prolongado de construcción de la silla que deseamos. En consecuencia, las acciones o experiencias que cada uno de los casos presenta es diferente.

Aunque el comportamiento que se derive eventualmente de la consideración del hacer y de la del descubrir sean diferentes, este trazo no será nunca absoluto. Podríamos pensarlo mejor si dividimos el proceso de adquisición de conocimientos en dos: su inicio y su finalización. Así:

Tanto la verdad como la realidad han sido transformadas. Su carácter originalmente tentativo ha desaparecido. La “verdad”, que entró en el proceso como una mera pretensión, es ahora validada. La “realidad” que en un comienzo era una sospecha, una esperanza, un deseo o un postulado, se ve ahora completamente sustanciada, y es un hecho establecido.¹⁹⁰

Para una teoría pragmática del conocimiento, los principios iniciales son nada más que puntos de partida seleccionados por dirigir la atención a determinados sectores de la experiencia y que sirven de guía para obtener algo mejor. Estos puntos de partida no necesitan otra credencial excepto aquella por la cual se prueba que funcionan. No necesitamos principios indubitables, ni tenemos que remontar el conocimiento hacia atrás: todo conocimiento parte de una situación existente. Pensar qué tan reales o verdaderos sean los primeros principios sólo detiene el curso incesante de nuestro trato con el mundo. Esos principios se aceptan por el servicio que nos proporcionan, dice el autor. En todo caso los aceptamos como límites conceptuales desde los cuales remontamos la corriente de nuestra experiencia. Son lo suficientemente abarcadores como para que los consideremos valiosos. En sí contienen tanto la verdad como la falsedad (son afirmaciones difusas y amplias), la realidad como la irrealidad (son postulados de gran alcance). Serán valiosos en perspectiva porque desde ellos es posible validar nuestras pretensiones de conocimiento y obtener hechos que respalden las hipótesis iniciales. En síntesis:

Aún cuando el Método Pragmático implique una verdad y una realidad que no se hacen, todavía no las concibe como valiosas. Las concibe sólo en tanto que indican límites para nuestras explicaciones, y no como fundamentos sólidos y revelados en los cuales dichas explicaciones descansan. Toda explicación *efectiva*, sin embargo, comienza desde el

¹⁹⁰ Ibid., p.432.

proceso real de conocer, que es pragmático, y no desde fundamentos hipotéticos que son dudosos. Y toda verdad y realidad efectivas resultarán del mismo proceso pragmático.¹⁹¹

3.2 Del dualismo a la síntesis: razones para mediar en la disputa entre realistas e idealistas

En *El significado de la verdad*, William James toma a su cargo la defensa de la concepción pragmatista del conocimiento, y especialmente de la teoría de la verdad que supone. En esta cruzada que atiende por igual a críticos de distintas filiaciones filosóficas, intenta marcar la pauta para comprender al pragmatismo como claramente comprometido con una versión realista en teoría del conocimiento. Por su parte Schiller, en un artículo que apareció originalmente en 1904¹⁹² y que fuera incorporado en su libro de 1907, confronta la clásica disputa metafísica —no epistemológica—¹⁹³ entre realistas e idealistas. Esta confrontación tiene como objetivo primero analizar de qué manera podría pensarse el Humanismo, esto es, si acaso es consecuente con alguna forma de realismo o con su alternativa teórica. Pero en líneas generales el Humanismo será entendido como una concepción superadora, una suerte de síntesis que suponga lo mejor de cada uno de esos opuestos. Siempre y cuando el análisis schilleriano de esta cuestión *candente* nos muestre que efectivamente la oposición existe. Sin duda alguna, esta estrategia de estudiar los opuestos para hacerlos coincidir en puntos fundamentales y,

¹⁹¹ Ibid., p.433.

¹⁹² Me refiero al artículo “Dreams and idealism” que apareció en el Hibbert Journal en octubre de 1904 y que fuera incluido en *Studies in Humanism* (op.cit.126), en las páginas 452 a 486.

¹⁹³ Vale la pena aclarar que la estrategia de Schiller es ver la disputa entre realistas e idealistas como una disputa en el terreno de la metafísica, y si su análisis se compromete con el esclarecimiento de esta dualidad conceptual es a los efectos de pensar qué metafísica podría emparentarse sólidamente con el pragmatismo. Muchas veces Schiller habla de su humanismo en el mismo sentido que utiliza la palabra “pragmatismo”, es decir, como un método. Pero también pretende que su humanismo tenga un alcance mayor que el pragmatismo que acepta como método. En otras palabras, el humanismo también podría conformar una metafísica, y por ello es que la disputa entre realistas e idealistas aparece en este contexto, en donde se trata de pensar una metafísica acorde con el pulso vital denotado en la epistemología pragmática.

por lo mismo, negarles el carácter de dualidad en sentido estricto, refiere una vez más a la estrategia común de los pragmatistas. Apliquemos el método pragmático, dirán tanto Schiller como James, y deduzcamos las consecuencias que de dos ideas se siguen. La indiferenciación de las consecuencias es en todas partes señal inequívoca de que el problema no existe: o bien las ideas son las mismas pero conceptualizadas diversamente, o bien estas ideas son estériles por el hecho de no provocar instanciaciones particulares. Observemos los procesos que de hecho se dan en la experiencia, dirá Dewey, y notemos que en ella las diferencias son nada más que producto del análisis diferenciador de la inteligencia que necesita principios y finales, *historias*, en definitiva. Esta estrategia que subyace al pragmatismo entendido como método le permitirá elaborar a Schiller una serie de aproximaciones al problema y lo acercará a su peculiar solución.

El primer blanco de ataque lo constituyen los idealistas. En pocas palabras, dice el autor, esta perspectiva podría reducirse a la hipótesis general de que el universo tiene un profundo sentido espiritual. Esta reducción de las pretensiones idealistas al carácter espiritual del mundo presenta un aspecto, al menos, curioso. En la vida cotidiana, *ellos piensan y actúan exactamente igual que un realista naïve*. Si, como hemos mencionado, Schiller primero intenta ver de qué lado se inclinaría la balanza pragmatista, está claro —según él mismo— que no se decantaría por el idealismo. En principio, porque los idealistas no han podido esclarecer qué se entiende por este aspecto espiritual del universo; pero además, sostiene, ¿cómo podría un pragmatista aceptar esta concepción cuando las consecuencias prácticas que se siguen de ella y las partes más sustanciales de esta teoría coinciden con las del realismo?

La solidez de los presupuestos idealistas ha encontrado su peor enemigo en la formulación de Dewey en sus *Studies in Logical Theory*. El crédito de haber conducido

a los idealistas a la paradoja de que, si se minan ciertos supuestos de esta concepción, van directos hacia una forma de realismo, es algo que Schiller otorga al texto de Dewey. En este texto, dice el pragmatista inglés, Dewey ha puesto en el mismo casillero a idealistas y realistas. Este paso consiste en mostrar que todo lo que los idealistas han objetado de los realistas les juega en contra en última instancia. Según esta reconstrucción de la disputa, los idealistas han criticado la concepción realista del conocimiento porque ésta sostendría que el conocimiento puede describirse apelando a algo real *trascendente* que no podría ser conocido. Ahora bien, la misma presentación idealista incurre en igual presuposición pero en grado sumo: el postulado del conocimiento absoluto tampoco puede explicar el conocimiento real. De este modo, dice Schiller, el Abismo de Platón se abre entre ambos y es ocioso agregar que para cualquiera de ellos es imposible cruzarlo:

Fundamentalmente, entonces, en lo que respecta a la teoría del conocimiento, la posición del idealismo absoluto coincide en todos los puntos epistemológicamente importantes con la del realismo. Ambos han tratado de concebir la realidad última como esencialmente “independiente” de nuestro conocer, como intrínsecamente ajena a nuestra vida. Para satisfacer ese postulado han presupuesto que nuestro conocimiento de algún modo debe autotranscenderse, y debe ser capaz de informarnos acerca de algo que no está afectado por nuestro proceso de cognición. Ambos entrañan la autocontradicción fundamental de que ese algo se concibe tanto como relacionado a nosotros como no, en y por el mismo proceso.¹⁹⁴

Sería mejor pensar estas características, esto es, la de trascendencia, independencia y absoluto, ubicándolas *dentro* del proceso de la experiencia y no fuera. De algún modo, dirá Schiller, el problema sustancial tanto del realista como del idealista

¹⁹⁴ *op.cit.* 126, p.455.

es no reconocer una epistemología de corte humanista. Si los acuerdos entre ambos son tan vitales, ¿qué diferencia supone que unos hablen de “hecho absoluto” y otros de “pensamiento absoluto”? La pregunta, claro está, es tendenciosa, sólo quiere indicar que, visto desde la perspectiva pragmática, ambos llevan a un punto muerto: se piense en hechos o en pensamientos absolutos, ninguno de ellos es algo que pueda ser obtenido por los sujetos reales. Ahora bien, incluso en esta confusión que atrapa a ambos en el callejón sin salida del abismo platónico, Schiller da un voto de confianza a los realistas. Sencillamente porque considera que los idealistas han enmarañado aún más la cuestión. Lo hacen precisamente cuando postulan el pensamiento en términos absolutos, ya que esto trivializa el conocimiento de los sujetos al punto de transformarlo en mera apariencia. En este punto Schiller preguntará si es posible que una metafísica idealista acepte los términos de una epistemología pragmatista. La respuesta se decanta de las mismas críticas que un idealista haría de estas pretensiones humanistas del conocimiento. El humanismo acepta y describe el hecho mismo del conocimiento de los sujetos, intenta explicar cómo es posible que el conocimiento comience desde la bruma de la subjetividad. Schiller cree haber mostrado con solidez que el comienzo de cualquier proceso cognitivo no condena su final. Decir que empezamos a transitar dramáticamente desde la subjetividad no impide que el proceso crezca en objetividad, entre otras cosas por lo que ya vimos acerca de la verificación y la transformación efectiva de la experiencia. Es el momento, entonces, de analizar la posibilidad del realismo, aunque, como menciona Schiller, es posible pensar el humanismo como una explicación de ambos y, un poco más, como incluyéndolos en su propia explicación del conocimiento. Es cierto también que el realismo tiene más cosas para ofrecer, si y sólo si nuestra referencia es un tipo específico de realismo que no sería otro que el del sentido común, ya que, entre otras cosas, puede mostrarse su valor pragmático. Veamos

en detalle qué es lo que Schiller considera un genuino aporte de dicha cosmovisión particular.

Una primera aproximación a la consideración del realismo conduce a Schiller a estudiar detenidamente dos realismos diferentes: por un lado el realismo del sentido común o realismo pragmático, y por el otro el realismo filosófico.

En cuanto al realismo del sentido común, puede decirse que es pragmático en tanto que es altamente valioso. En otras palabras, dirá el autor, *funciona estupendamente bien*. La idea capital de este realismo es la consideración de la existencia de un mundo externo, independiente de los sujetos y habitado por otros sujetos tan buenos o mejores que uno mismo. Schiller sostiene que este realismo pragmático funciona, es útil casi para la mayoría de los propósitos de la vida cotidiana. Se vuelve problemático cuando surgen —como él dice— los anhelos religiosos de los sujetos. Esta cotidianeidad atravesada por el dolor, la miseria, el conflicto, resulta ser insuficiente para calmar estos anhelos humanos. Así comienzan a contraponerse mundos reales a mundos ideales, mundos que pragmáticamente funcionan en muchos sentidos pero que no alcanzan para ahogar la necesidad de perfección, por ejemplo. Se complejiza aún más, y para bien del análisis filosófico, la relación entre esos mundos eidéticos y el mundo cotidiano, al punto de que se le adscribe —todavía desde el sentido común— un grado de realidad mayor al mundo postulado. Y lo hace precisamente porque, o bien no estamos dispuestos a llamar real a uno en contraposición al otro, o bien porque no sabemos cómo es que ambas realidades puedan establecer una relación. Es un buen comienzo para el análisis, pero habría que agregar que un filósofo atento a esta ocurrencia del realismo pragmático observará una dificultad que se añade a las anteriores, a saber: el mundo real pragmáticamente considerado no es un dato original dado en la experiencia, sino

una construcción elaborada, hecha por nosotros, tanto individual como socialmente, por medio de una selección intencional de las porciones más eficaces —y un rechazo de aquellas que no lo son— a partir de una “realidad primaria” que, para empezar, parece caótica si bien contiene mucho más que el “mundo externo” que de ella se extrae.¹⁹⁵

Cómo efectivamente se produce este proceso por el cual discriminamos sectores de la experiencia y construimos mundos reales, permanece oscuro. No sabemos exactamente cómo se generan las taxonomías, pero lo que sí está claro, según el autor, es que es una suerte de inferencia accionada por los propósitos de los sujetos (sean éstos entendidos de forma singular o colectiva).

Ahora bien, este realismo pragmático genera dificultades siempre y cuando se lo lea en clave metafísica. Es funcional para la vida creer en la existencia del mundo externo, la existencia misma de ese mundo no constituye un dogma metafísico. Para Schiller este tipo de realismo no debería comprometerse (o entenderse como comprometido con) ciertas realidades últimas: funciona, eso es todo. Hablar en consecuencia de hechos absolutos o realidades independientes en todo lugar jamás significará algo que exceda la relación que tenemos con ello. En todo caso, si existiera algo así no tendría ningún valor para nosotros: el valor se consolida siempre como una relación de los sujetos con el mundo; sin la relación, sin la atenta y selectiva mirada humana, estas cosas no son relevantes. Cualquier trascendencia que se predique de las realidades no trasciende efectivamente el proceso cognitivo. Mencionar que existen cosas independientes se traduce como el reconocimiento de que —en el ámbito de nuestra experiencia— hay ciertas características que es conveniente describir como hechos o poderes independientes. Esta razón pragmática para atribuir independencia a

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.460.

algunas cosas se debe sin más al reconocimiento de una conducta peculiar que las cosas manifiestan en relación a nosotros.

Esta idea de que se puede fundar la pretensión del sentido común (que es realista pragmático) en una metafísica realista es todo lo que necesita Schiller para oponerse al realismo filosófico. Las premisas del sentido común son correctas, si es que las interpretamos desde el lenguaje de la inmanencia, desde la mera postulación de un mundo externo fundamentado, esencialmente, por razones de índole pragmática. Así el humanismo y el realismo del sentido común van por una senda semejante. A medida que la interpretación cobra un matiz metafísico, el realismo toma la forma de una concepción que supone una realidad independiente que puede, a pesar de ello, ser conocida. La nave humanista, en este punto, pone rumbo hacia otro puerto: o bien habrá que decir que el humanismo no acepta las pretensiones del realismo, o bien habrá que indicar de qué manera el humanismo puede reinterpretar las bases realistas. El pragmatista, como hemos dicho, cree que su humanismo contiene tanto las verdades del realismo como las del idealismo y, además de constituir una tercera vía, considera posible derivar de su humanismo tanto un acercamiento al problema del conocimiento como el otro. El enroque que propone Schiller mueve las piezas de esta manera: la disputa entre realistas e idealistas es de corte metafísico. Se vuelven problemáticos si y sólo si los entendemos como una pretensión dogmática de afirmar cuáles son las realidades últimas. Si a ambos cuernos del dilema los desnudamos de tales ropajes metafísicos, es posible revelar en ellos algo de cierto y que sea funcional a una explicación pragmática del conocimiento. Dicho brevemente, quitarle peso a la contienda metafísica y arrastrar a la arena de la epistemología las tesis más sustanciales de cada miembro de la controversia. De esta manera se permite reconstruir el realismo a la manera humanista:

En cuanto al Realismo, por ejemplo, es posible concebir una “verdad” y una “realidad” que son válidas, no porque son “independientes” de nosotros, sino porque las “hacemos” [...] Es posible, en otras palabras, concebir todos los términos de la epistemología realista al modo humanista, como *valores* selectivamente añadidos por nosotros a los fenómenos *dentro* del proceso de conocimiento, que tanto es “subjetivo” como “objetivo”.¹⁹⁶

Un realista peculiar porque ya no sólo lo verdadero y lo falso se conforman en la esfera de valoraciones, sino que también adscribir realidad a algo tiene esta misma connotación valorativa. En cierta manera, dirá Schiller, lo irreal y lo real son distinciones de valor que hacemos dentro de nuestra experiencia: algo será considerado real cuando nuestra mejor alternativa sea reconocerlo, y lo irreal es aquello que *sin ponernos en riesgo* decidimos ignorar. Que ciertas experiencias sean estimadas reales no implica otra cosa que afirmar que, si así lo consideramos, se seguirán consecuencias en nuestra práctica ordinaria. Desestimar una experiencia como poco valiosa, y por lo mismo irreal, es lo mismo que decir que no hay acciones actuales o posibles que se sigan de la aceptación de esta experiencia. Si aceptamos que el contenido de nuestros sueños es irreal, estaríamos diciendo que en la vigilia no nos guiaremos por los indicios dados en esa particular experiencia. Por el contrario, aquello que creamos en nuestra práctica habitual nos comprometerá con cursos de acción inmediatos o futuros. Cuánto de real resulte de estas postulaciones fácticas deja de ser un asunto meramente subjetivo porque las experiencias futuras pueden revocar aquello que ahora hipotetizamos como real. De este modo, lo real crece a la par de la verdad. Lo real predicado puede no coincidir con lo real efectivo, al modo casi de una reformulación de la potencia y el acto

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.462.

aristotélicos: puedo imaginar, conjeturar, hipotetizar cursos de acción posibles, pero la experiencia vivida, real, efectiva, determinará la realidad final (entendida como término en la sustanciación de una experiencia particular) que pretendemos en nuestras alegaciones primeras. Lo que es igual, la experiencia resultante podrá acallar la realidad de nuestras pretensiones y decantarla como una mera fabulación del sujeto, o podrá confirmar su efectiva carnadura en la culminación del proceso.

En este esquema humanista, entonces, el realismo cobra un sentido específico. Debería haber una dosis de idealismo también contenida en esta formulación pragmática de Schiller, porque, como él ha dicho, ambos podrían reciclarse en su propio voluntarismo. En líneas anteriores fueron expuestas unas pocas razones por las cuales el idealismo es descartado casi de plano por el autor mismo. Entonces, ¿todavía es posible encontrar una tesis idealista en su concepción? ¿De qué tesis hablaríamos en este caso y cuáles serían las razones para sostenerla? Schiller entiende que el idealismo es mucho más difícil de tratar porque el realismo parece ser una tesis muy arraigada, al menos, en el sentido común (aunque muchas veces, si no todas, recubierto con velos metafísicos). Pero además porque el idealismo parece albergar una amplia variedad de formulaciones que, en esta lectura al menos, avanza hacia posiciones abiertamente realistas.¹⁹⁷ A pesar de las objeciones que Schiller reserva para los idealistas —que, por cierto, son considerables en número y en sarcasmo—, hay una íntima conexión entre su propia filosofía y algunas intuiciones idealistas. La primera de ellas sería que, adquiera la forma que adquiera el idealismo, es innegable que hay un reconocimiento al costado subjetivo o personal de la relación cognoscitiva. Hasta el más oscuro solipsista sabe que el *yo* no puede separarse del mundo. “Perdonémosle la incómoda postulación de su ego

¹⁹⁷ En ocasiones Schiller considera que la ambigüedad del término es tan pronunciada, que autores tales como Russell, que se declaran realistas, no son sino idealistas en último análisis.

superlativo, al menos en esta tesitura es capaz de ver cuánto de nosotros hay en el mundo”, podríamos parafrasear lícitamente al autor.

La otra intuición, la más fecunda para la posición humanista, es la tesis siguiente: *realidad es experiencia*. Sin agregar una línea más, este postulado implica un salto sin redes que nos salven de caer en las consecuencias más problemáticas de todo idealismo. Schiller cree que, tal como hizo con el realismo, es preciso garantizar una relectura de esta cláusula tan objetada por la tradición contraria. Será necesario entonces incorporar dos restricciones: 1) la experiencia en tanto coextensiva con la realidad no puede identificarse con *nuestra* experiencia (en su sentido afirmativo, esta restricción constituye la tesis central del idealismo subjetivista); 2) que sea independiente de *nuestra* experiencia no implica un relapso en el realismo (en el sentido no reconceptualizado por el humanismo de Schiller o, más propiamente, en el realismo metafísico). Si no se incluye la primera restricción, obtenemos la absurda conclusión de que el mundo cesa de existir cuando dejo de percibirlo o que todos los hombres son en realidad fantasmas de mi propia elucubración. Claro que sin un percipiente no hay objetos. No hay objetos, al menos, en el sentido que el humanismo schilleriano le confiere a los hechos: es decir, como inmanentes a la relación cognoscitiva. Pero no se puede afirmar entonces que toda la realidad sea espiritual —subjetiva— porque, entre otras cosas, el idealista no puede ofrecer prueba alguna de este hecho absoluto. Considerado el asunto desde el punto de vista pragmático, sujeto y objeto son interdependientes, uno está condicionado por el otro y viceversa.

Cada uno está supuesto en el otro, y ninguno puede pretender la supremacía sobre el otro. La experiencia es un proceso que se mueve entre dos polos, *ambos* son necesarios

para su realidad. La interpretación idealista por lo tanto es —a lo sumo— una verdad a medias.¹⁹⁸

Schiller se adelanta a un planteo crítico y se pregunta si acaso no será hora de abandonar la pista idealista y quedarse mano a mano con aquél realismo pragmático *humanizado*. Pero si nos quedáramos a solas con el realista, tendríamos que aceptar lo que ya fuera abandonado en la reconstrucción del pragmatista. Es decir, aceptaríamos que es un dato de la experiencia la existencia del mundo externo. Schiller sostiene que no, que en todo caso ese mundo externo que postulamos es una creación humana, una parcelación de una realidad primera —una *hylé* originaria— de cuyo proceso apenas podemos dar cuenta pero que, de hecho, funciona. El idealismo, entonces, vendría a dotar de significado al otro punto de oscilación del péndulo de la experiencia, a saber: el sujeto. Aceptar la realidad como experiencia supone afirmar que el *yo* y el *mundo* se explican de manera interdependiente. No es posible conocer el *yo* sin conocer el comportamiento del mundo, y tampoco puede hablarse de mundo si prescindimos del *yo*. Si el sujeto es tan relevante para comprender el mundo es precisamente porque hay que explicar cómo construimos mundos a partir de una experiencia originaria que contiene tanto lo irreal como lo real. El realismo es sostenible no porque sea inevitable —hay solipsismo, lo que demostraría la existencia de una alternativa, incómoda o no, al postulado de la independencia de la realidad— sino porque se ha probado como altamente exitoso. Ante la ocurrencia de esta inferencia pragmáticamente funcional, cualquier argumentación filosófica es fútil: el sentido común no hace más que conferirle verdad a aquello que funciona y, en este sentido, podríamos admitir livianamente que está en lo cierto. En ese caso, la independencia de lo real no tiene un sentido absoluto: no es independiente de la experiencia; en todo caso habrá que decir que el mundo real es

¹⁹⁸ *op.cit.* 126, p.465.

independiente de mí porque esta hipótesis es esencial para mi acción. Podríamos haber vivido y muerto en un caótico solipsismo, pero instalada la hipótesis de la existencia del mundo real, nuestra experiencia ha devenido mucho más rica y controlable.

¿Cómo se conjugan estos dos aspectos, los realistas y los idealistas, en esta concepción? ¿Cuál es la garantía de que somos hacedores de mundos? Parecería que ambas tesis —la independencia de lo real y lo real en tanto que experiencia— se justifican entre sí. Que el postulado realista funcione es un hecho: vivimos en un mundo que nos precede y que suponemos sobrevivirá a nuestra experiencia particular. Que así sea se demuestra por el hecho de que nuestras pretensiones conjeturales acerca de lo que constituye algo real se prueban en la temporalidad misma de la experiencia. O no, y en ese caso, el mundo postulado es una alucinación. Pero también es cierto que hay inconsistencias entre aquello que postulamos y aquello que, una vez experimentado, resulta contradecir nuestras opiniones. Estas inconsistencias se explican por la independencia del mundo de nuestro hacer, así que la hipótesis realista funciona también para el caso de nuestros problemas de incoherencia entre lo potencial y lo actual. El mundo no siempre se deja tejer con nuestros hilos. Muchas veces, por el contrario, el mundo responde a nuestros intentos por controlarlo, así que no puede haber una distinción tajante entre los movimientos del agente y la respuesta del mundo. En dichas ocasiones, entonces, decimos que hacemos el mundo y que podemos variar el curso de la experiencia futura. De aquí podemos postular que este mundo, que esta estructura fáctica, pudo haber respondido a otras hechuras, a otros intentos por generar un movimiento más estable y predecible. En el caso de que así fuera, la independencia del mundo se presenta al menos bajo sospecha. Y si quisiéramos darle un sentido humanista, tendríamos que agregarle la tesis idealista: la realidad es relativa a la experiencia de una mente que la afirma. Pero decir lo anterior no implica que la realidad

sea un asunto únicamente mental. Otra vez, realistas e idealistas, a menos que se rectifiquen sus pasos en el camino humanista, quedan atrapados en una concepción de la experiencia incorrecta:

Si, como hemos visto, “realidad” y “experiencia” son términos correlacionados, es falso en principio reducir el primero al último. La mente no puede ser más real sin un “mundo real” *de alguna clase* que reconocer y conocer, tanto como el mundo real conocido no puede ser real sin una mente que lo conozca.¹⁹⁹

Si acaso mente y mundo no pueden atarse a una concepción de la experiencia tal como la pragmática, tanto los realistas como los idealistas no tienen ningún lugar en esta explicación del conocimiento. Como etiquetas, como controversias verbales que han viciado el terreno epistemológico, Schiller no se identificará con ninguna. Pero si se acepta que el mundo real no representa ni de lejos la totalidad de la existencia, ni la experiencia total del yo, sino más bien una selección que en todas partes engendra dudas y fracasos, lo humano y lo divino tendrán su lugar. En ese caso, entonces, la pragmática intuición realista de que hay un mundo externo se complementará con la vieja pretensión idealista de que a este mundo algo le falta. Tal vez de esta manera el ideal de una armonía completa de nuestros deseos y fines se corresponda, *in the long run*, con la realidad absoluta. Esta idea de lograr una síntesis final no debe confundirse ni con una facticidad última ni con un ideal regulativo. En este peculiar contexto, este entrecruzamiento de valores y hechos es la tarea tentativa de una posible metafísica de corte humanista. No pretende traducir ninguna realidad última, la admite sólo como una figura de lo pensable, como un extraño poema que empieza allí donde la ciencia no puede dar respuestas y se reconoce artísticamente como profundamente personal.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.483.

Pretender que la metafísica sea la respuesta al dato último allende nuestra experiencia equivaldría a predicar verdad o falsedad de un poema.

3.3 Apuntes para una epistemología realista: hacer y crear

Podemos afirmar que hemos dado un largo rodeo para volver sobre la idea jamesiana de que un pragmatista, incluso el más exacerbado de todos —Schiller, claro—, estaría en condiciones de pronunciarse como un realista en epistemología. Volver para discutir en qué sentido es aplicable el rótulo de realismo en esta presentación schilleriana, qué tanto conviene a su filosofía denominarla de esta manera y por qué razones. De la misma forma, habrá que efectuar una serie de acotaciones a la noción de realidad que puede deducirse de esta peculiar perspectiva en la que se insiste sobre el carácter constructivo de la misma.

En principio, y pensándonos como los clásicos objetores del pragmatismo, podríamos preguntarnos por qué no se admite que exista una forma de realismo que se adecue a las pretensiones de este movimiento filosófico (exceptuando a Charles Peirce). O también podría decirse qué derecho tiene un pragmatista de intitular su epistemología como realista.

En el caso que nos ocupa, la idea de realismo *versus* idealismo queda atrapada en una contienda puramente metafísica. Estos términos encarnan dos posiciones antagónicas en lo que a realidades últimas se refiere: o bien se habla de pensamiento absoluto, o bien de hechos absolutos. En buena medida, lo que el análisis de Schiller viene a decir es que ambos miembros de la disyunción no tienen razones o fundamentos últimos para sostener sus respectivas posiciones. No los tienen, entre otras cosas, porque la crítica humanista echa por tierra la idea misma de razones lógicamente indubitables,

necesarias y *a priori*. La única justificación a la que podemos apelar para sustentar nuestras creencias más arraigadas es pensarlas, casi, desde el sentido común. Es decir, poniéndonos en la instancia en la cual se piensa la relación entre verdad, uso y funcionamiento como profundamente unidos en nuestro trato con el mundo. Tenemos razones pragmáticas para adscribir verdad y realidad, y al decir que *poseemos* razones pragmáticas estamos ubicando al sujeto y al objeto en este continuo temporal que no es otra cosa que la experiencia. Si las bases fundamentalistas son minadas, cualquier pretensión metafísica última tiene que ser radicalmente reinterpretada. La metafísica deja de ser un problema si solamente es pensada como una aspiración que tiene mucho que ver con una gestación de corte estético, pero también como la peculiar mirada del mundo que un sujeto postula, por qué no también, para darle lugar a esos anhelos religiosos que parecen emerger en todo tiempo y lugar en nuestra interrelación en la experiencia. Pero el problema entonces, caerá de lleno en la experiencia, cuyo seno está atravesado por innumerables necesidades y deseos, entre los que el conocimiento o la relación cognoscitiva es una entre ellas. Qué, cómo y por qué conocemos es un problema epistemológico. En este proceso de conocer dado como relación en y por la experiencia, decimos que conocemos, que poseemos verdades y que esta relación implica un reconocimiento de realidades. A falta de razones trascendentes para creer, obrar y consolidar el mundo, nuestra responsabilidad está atada a los procesos efectivos en los que los sujetos participan en una empresa común llamada conocimiento. Un emprendimiento social, cooperativo, donde los aspectos subjetivos inician un camino que consolidará formas de comprender las situaciones, hipótesis explicativas y, fundamentalmente, instancias existenciales que redundan en tanta objetividad como es dable pensar. Cómo se entrecruzan estos polos por los que transita esta experiencia es, en parte, la concepción de que la realidad se hace. Pero habrá que decir entonces cuánto

de ella hacemos, cuánto —si algo— nos antecede y en qué sentido construir y crear se diferencian.

Schiller admite que hay una relación bidireccional implícita en la noción de verdad. Por un lado la verdad existe para alguien, pero también es verdad acerca de algo: supone un conocedor y algo conocido. Este último se revela en el proceso mismo de conocer, y en esta primera aproximación parecería que los cambios que se inducen en el objeto fueran de carácter meramente subjetivo. Ahora bien, hay un dato que vale la pena rescatar del sentido común y que tiene que ver con cierta concepción metafísica hondamente arraigada. Es posible defender un hacer de lo real tal como es para nosotros, pero difícilmente aceptaremos que lo real-en-sí se vea afectado por nuestros procesos cognoscitivos. Lo real-en-sí lleva la clara impronta metafísica de la que Schiller, precisamente, ha querido apartarse. Sostiene que, justo en esta instancia, el sentido común parte de una incomprensión: los hechos a los que nos remitimos en nuestro trato cognoscitivo no necesitan ninguna garantía o interpretación metafísica. Que el realista metafísico represente un aliado para el sentido común no obsta para que demos una interpretación diferente acerca del hacer de lo real y qué puede considerarse como lo real independiente. Pero, sin duda, la perspectiva del sentido común no es una con la que Schiller quiera entrar en abierta contienda, por ello es que sus esfuerzos se encaminan a dilucidar plenamente lo que él considera que es el aspecto constructivo de lo real. En este sentido, se puede hablar de este hacer de muchas formas:²⁰⁰

1) en todo proceso cognitivo nosotros hacemos los objetos de interés y de investigación. Lo que es real depende de nuestros intereses selectos. Esta sería la condición fundamental de todo conocimiento: negarla implicaría impedir que operemos y, en consecuencia, no podríamos hablar de descubrir la verdad y la realidad.

²⁰⁰ Ver *op.cit.* 135.

2) a pesar de que decimos que hemos descubierto lo real (siempre en el sentido de real-para-nosotros), fue hecho real por nosotros, ya que selectivamente dirigimos nuestra atención a ese particular recorte del mundo. Aun cuando nuestro movimiento posterior sea referirnos a esa realidad como antecedente, no podemos desacreditar el hecho de haber puesto la atención allí y no en cualquier otra parte.

3) el descubrimiento de un hecho nos cambia y altera nuestra actitud. Decimos en este contexto pragmático que una verdad siempre conlleva alguna diferencia; por lo tanto, se puede afirmar que las nuevas verdades siempre harán una diferencia para nosotros. El hecho de que estas verdades nos afecten al punto de corresponderle un cambio en la actitud hacia la experiencia implica en algún punto la alteración misma de otros sectores de la realidad.

4) por el hecho de cambiar la actitud psíquica, somos capaces de cambiar nuestros actos. La realidad no es sólo alterada *en* nosotros sino *a través* de nosotros. El conocimiento real, dice Schiller, lejos de mantenerse fuera del alcance de los sujetos, colorea la vida. Estamos dispuestos a actuar eventualmente de una manera distinta frente a aquello que ahora experimentamos como nuevo.

5) tenemos poder real sobre el mundo real y podemos alterarlo. El conocimiento real es poder sobre la realidad y significa control de los eventos.

6) significa habilidad de operar variadamente y elegir respuestas variables a partir de lo real.

7) también podríamos afirmar que el reconocimiento del pasado del mundo se corresponde con esta idea de una afectación mutua entre lo que hacemos y lo que nos afecta. Y es posible afirmar que el pasado es real, quizá tan real como el sentido común reconoce. Pero aun así no deberíamos pensarlo como metafísica última porque: a) no refiere a nada real que trasciende el proceso de conocer y no hace ningún intento para

determinar qué pueda ser lo real-en-sí; b) lo real siempre refiere a algo epistemológico y debe ser entendido como la descripción más satisfactoria que podamos dar de nuestra experiencia.²⁰¹

8) Habría otro sentido del hacer de la realidad que identificaría *hacer* con *crear* y supondría una creación *ex nihilo*. Pero este sentido es irrelevante, entre otras cosas, porque ninguna ciencia puede explicar un surgimiento de la nada y tampoco parece necesario. Que existan novedades y que se las predique como surgiendo de la nada, nunca tiene un sentido absoluto. Esta idea de creación sigue anclada o inmanente al proceso mismo de conocimiento. Lo único sobre lo que hace falta insistir es en esta idea de que aun cuando concibamos a los objetos existiendo previamente a nuestra propia existencia, siguen siendo objetos reales que nosotros conocemos. Si el sentido común protesta contra esta expulsión de lo real en sí, tendría que poder explicar cómo es que conocemos algo que, en principio, no puede ser conocido. Habrá que declarar, dice Schiller, el sinsentido de una concepción metafísica semejante. Podemos, sin embargo, explorar una diferencia —no radical o absoluta— entre “hacer” y “encontrar”. Una diferencia que en todas partes se acepta en virtud de razones puramente pragmáticas. De este modo:

a) El objeto real que reconocemos, dice el autor, tiene que haber sido *hecho* primero un objeto de nuestro pensamiento por nuestra selección. Ningún *hecho* es tal cosa hasta que es considerado como siéndolo. Una vez que efectuamos esta operación, negamos que somos hacedores del objeto y preferimos decir que lo descubrimos²⁰². Pero las razones para hacer lo anterior son puramente pragmáticas: lo real que es *encontrado* se comporta de manera distinta de lo real que es *hecho*. b) También son pragmáticas las razones para atribuir realidad a cualquier objeto. La realidad es un *valor*

²⁰¹ *Ibid.*, p.448.

²⁰² “It is only after this that it can so behave that we repudiate responsibility for it and prefer to say we did not make it but ‘discovered’ what was there all along.” *ibid.*, p.449.

atribuible a los objetos porque es lo que nos permite manipular la experiencia. En ocasiones, decimos que es el objeto conocido (incluso denominado “independiente”) el que provoca los cambios que se dan en nuestro conocimiento. Y estas ocurrencias, en las cuales es el objeto el que adquiere preponderancia en la relación cognoscitiva, responden a razones pragmáticas. Es mejor manipular ciertos aspectos de nuestra experiencia si los pensamos como independientes de nuestra acción.

Todos estos sentidos en los que puede pensarse el hacer de lo real tendrán un objetivo último que, en cierta medida, refiere a esta idea de que realidad sólo adquiere sentido como un término epistemológico y no, claro, como una noción metafísica. En otras palabras, declararse realista o idealista en el plano metafísico no supone consecuencias para una descripción humanista del conocimiento. Ambos posicionamientos, en la crítica schilleriana, carecen de relevancia en cuanto al criterio se refiere. Del mismo modo que una reformulación de la idea de verdad está ligada con la cuestión del criterio, es decir, cuándo estamos dispuestos a aceptar como verdadera una aserción, la concepción de la realidad correrá la misma suerte. Es necesario mostrar que se puede obtener una norma para dirimir cuándo una pretensión de realidad (*reality-claim*) resulta efectivamente real. Esta norma se deriva del método pragmático asumido en esta perspectiva: cualquiera sea la teoría del juicio que adoptemos, es claro que siempre hay una referencia a la realidad indicada por el juicio mismo. Ahora bien, hemos mencionado que una teoría puramente formal nos deja sin posibilidades de contraponer lo que se pretende a lo que de hecho sucede. No se trata de negar la idea de correspondencia, sino de rehabilitarla desde este contexto humanista. En todas partes, esta relación de correspondencia sólo se predica de la relación entre ámbitos del conocimiento, a saber: entre la percepción y la idea de la cosa percibida, por ejemplo. A

efectos de contar ²⁰³ con un criterio plausible para la comprobación de mis ideas, sólo basta la confrontación de aquello que pienso con el dato perceptual: por ejemplo, constatar una cierta idea de “casa” con una casa percibida. En ese caso, digo que tengo conocimiento de la casa. Pretender que a esta constatación se le sume una casa tal como es en sí misma es, a los ojos de Schiller, ridiculizar la noción misma de correspondencia. Entre otras cosas, porque la hipotética “casa en sí” es incognoscible. En esta perspectiva, todo lo que hay de trascendente ha de ser comprendido en términos epistemológicos:

Quando percibo un objeto y lo considero real, lo tomo como si trascendiera mi acto momentáneo de percepción, y como si revelase una existencia más o menos permanente. Es entonces “independiente” del hecho de que lo perciba, y tal vez sea independiente de mí, si es *auténticamente* “real” y no ilusorio [...] En la medida en que “correspondencia”, “acuerdo” y “copia” sean considerados *pragmáticamente* como relaciones que *funcionan dentro* de la experiencia humana, ellas describen sólo un aspecto de la verdad.²⁰⁴

Este sentido de trascendencia de ningún modo afecta a la connotación inmanentista del objeto conocido, esto es, no expulsa al objeto de conocimiento ni de la experiencia ni del mundo conocido. Sin embargo, esta trascendencia es todo lo que necesitamos para testear o verificar nuestras pretendidas realidades. Así como la verdad (*truth*) surge de un todo indiscriminado donde lo verdadero y lo falso (*truth-claims*) conviven, así la realidad emerge de un proceso de corroboración de nuestras postulaciones (*reality-claims*).

²⁰³ *ibid.*, p.131.

²⁰⁴ *ibid.*: “When I perceive an object and take it as real, I take it as transcending my momentary act of perception, and as revealing a more or less permanent existence. It is, therefore, ‘independent’ of my perceiving, and perhaps of me, if it is *really* ‘real’, and not illusory...So long as ‘correspondences’, ‘agreements’, and ‘copyings’ are taken *pragmatically* as relations which *work within* human experience they will describe one side of truth.”

Lo que necesitamos no es una garantía general de que lo verdadero permanece en relación de “correspondencia” con lo real, sino un aparato específico para seleccionar pretensiones de realidad y determinar qué clase de realidad se supone en cada caso.²⁰⁵

Por esta demanda de criterio es que todo juicio deberá ajustarse a estas caracterizaciones que en ningún caso tienen que ver con las teorías clásicas acerca del mismo. Estos puntos son los siguientes:

- 1) un juicio se inicia a partir de un problema vital y es una operación sobre una situación urgente y real. Permanentemente estamos confrontando con algo real, pero, siempre y en todo lugar, lo real-para-nosotros. Al elaborar el juicio, no sabemos qué clase de realidad tendrá al final, e incluso la realidad misma puede cambiar²⁰⁶.
- 2) los juicios falsos refieren a la realidad tanto como los verdaderos, sólo que sus referencias no pueden ser verificadas²⁰⁷.
- 3) la realidad permanece inmanente en la experiencia y relativa al proceso cognitivo. Lo real no debe ser ajeno al juicio. No hay correspondencia con una realidad trascendente, metafísica e incognoscible.²⁰⁸

²⁰⁵ *ibid.*, p.133: “What we need is not a general assurance that the true stands in a relation of ‘correspondence’ with the real, but specific apparatus for sifting reality-claims and determining the sort of reality that is indicated in each case”.

²⁰⁶ ¿Qué es esto de que la realidad puede cambiar? Hay una sección en la que Schiller trata de mostrar que el juicio, lejos de ser una mera formalidad, cambia al hacedor del juicio y también a la realidad. Un juicio exitoso no sólo conduce a una acción, sino que efectúa una modificación incluso en la realidad. El nuevo conocimiento transforma el mundo en el que vive el hacedor del juicio (el mundo que a él le aparece) y se resume en esta frase: “así, entonces, la realidad no era como yo la imaginaba, sino como yo la he descubierto”. El juicio, entonces, es el vehículo para el crecimiento del conocimiento y la evolución de la realidad —“that is, of the real we apprehend...” (*ibid.*, p. 206). En este sentido, Schiller habla de plasticidad y maleabilidad de lo real como conocido (real-as-known). Se da una manipulación deliberada (*purposive*) de la experiencia.

²⁰⁷ Los juicios reales (actuales) siempre refieren sólo a una selección relevante de la realidad en la que estamos interesados. Los juicios conciernen, no a la realidad o verdad total, sino siempre a una PARTE RELEVANTE. (*ibid.*, pp. 232-3).

²⁰⁸ “Our reference is merely logical, and is (usually) tested by perception. A judgment that a house has three storeys is true if it agrees with what we see” (*ibid.*, p. 228).

- 4) Debemos comprender que la realidad a la cual nuestros juicios refieren es inicialmente *una pretensión de realidad (reality-claim)*. Se la considera provisionalmente como real y es lo suficientemente real para ser experimentada, pero esta afirmación podrá necesitar nuevos tests y, en cualquier caso, o bien se desarrollará o implicará una reparación en el proceso mismo de investigación. De aquí que podamos sostener que lo *real para nosotros* puede sufrir grandes transformaciones y emerge siempre de la operación cognitiva más o menos modificada.

Así, la realidad crece en objetividad tanto como la verdad, pero siempre moviéndose desde el suelo innegable de la subjetividad. Que hay hechos objetivos lo muestra cabalmente la ciencia, entre otras cosas, porque sus hipótesis son operativas, funcionan en la experiencia. Munidos de conjeturas, la experiencia se deja manipular de modo tal que ciertos eventos posibles son esperados, medidos y controlados por la intervención deliberada del sujeto. Si se pregunta entonces qué es una realidad objetiva, Schiller dirá francamente:

Puedo solamente seguir sosteniendo, entonces, que las realidades objetivas de las ciencias son en todos los casos selecciones que se obtienen a partir de la extensa masa de las apariencias y experiencias crudas. Si preguntamos qué determina esas selecciones, nuestra única respuesta posible es, “los variados propósitos e intereses de quien investiga”. Esos intereses y propósitos, sin embargo, son en todos los casos “subjetivos” en el sentido despectivo que se le adscribe a este término.²⁰⁹

²⁰⁹ Schiller, F.C.S. (1939) *Our Human Truths*. Morningside Heights (NY), Columbia University Press [póstumo], p.60-61.

Podemos concluir entonces que, ante la cuestión de si Schiller es un realista o un idealista, deberíamos negar la aplicación de un rótulo semejante. La razón para hacerlo es la que expone el propio autor: ambos remiten a una discusión de cuño metafísico. Y en tanto que el pragmatismo y el humanismo mismo sean considerados métodos para tratar el problema del conocimiento, las dos clasificaciones se desvanecen. Podríamos decir entonces que, así como James llamó a su filosofía empirismo radical, Schiller deja para la suya el título de humanismo. Y al decir “humanismo” podríamos explicar que hay intuiciones tanto del idealismo como del realismo que, una vez *pragmatizadas*, se funden en los senderos epistémicos.

4. JOHN DEWEY: UN REALISTA SIN REALISMO

4.1 Dewey: entre realistas e idealistas

Parece existir un acuerdo entre algunos intérpretes contemporáneos de la filosofía de John Dewey acerca de las desafortunadas lecturas que ha padecido este autor. Lecturas que se podrían explicar en un primer acercamiento como productos del estilo peculiar —que en muchas interpretaciones se registra como vago, ambiguo y confuso— en el que se expresa el pragmatista. Sin embargo, la poca fortuna de su recepción no puede reducirse a un problema idiosincrásico de Dewey. Al menos dos autores de los que hablaremos en este capítulo señalan que aspectos muy puntuales de su filosofía han sido objeto continuo de incomprensión. Se refieren a tópicos epistemológicos y metafísicos tales como el realismo, el naturalismo y la concepción deweyana de la ciencia. Con el curioso resultado de que, ya sea en la controversia actual o en la que tuvo lugar en las primeras décadas del siglo XX, estos registros equívocos de la propuesta de Dewey llevaron a identificar su filosofía con posiciones idealistas (en la vieja disputa) y anti-realistas en la confrontación actual, *pero* nunca con su autoproclamado realismo. Godfrey-Smith,²¹⁰ por ejemplo, sostiene que el consenso de interpretaciones parece quedarse en una mera identificación del progreso intelectual del pragmatista, esto es, su etapa neohegeliana, su paso por el pragmatismo clásico y su naturalismo final. Pero que en esa expresión mínima de consenso se pierde la estrecha relación entre el realismo del autor y sus compromisos naturalistas. Relación que reivindica Godfrey-Smith no sólo como adecuada a efectos de explicar el diálogo del siglo XX, sino para arrojar luz sobre las concepciones naturalistas actuales. En

²¹⁰ Godfrey-Smith, P. (2000), “Dewey on Naturalism, Realism and Science”. *Philosophy of Science* (Supplement: Proceedings of the 2000 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. Part II: Symposia Papers), Vol. 69, nº 3 (septiembre de 2000), págs. S25-S35.

definitiva, sostendrá este autor, Dewey avanza sobre una forma de realismo atravesada por ciertos compromisos naturalistas. Estos compromisos suponen que para explicar filosóficamente la mente y el conocimiento deberíamos conducir estas investigaciones teniendo en cuenta nuestra mejor descripción actual —provista por la ciencia— de los seres humanos y su relación con el entorno. De esta forma una teoría de la mente no se entiende como una teoría de la naturaleza o el papel que juegan ciertos episodios internos. La mente sólo existe en un medio social, pensar es una respuesta a ciertas condiciones del entorno y la función de aquella es guiar al agente para transformar esas condiciones por medio de la acción. Desde la perspectiva de Dewey, muchas posiciones realistas violan los constreñimientos del naturalismo. *Ergo*, ser realista implica una filosofía naturalista.

John Shook²¹¹ cree que la posición claramente realista de Dewey no sólo fue incomprendida, sino que además tanto en un momento histórico como en el otro se produjeron interpretaciones semejantes —y erróneas— con un resultado también similar: la pérdida de una noción de realismo que bien podría enriquecer la discusión contemporánea. A diferencia de Godfrey-Smith, Shook atiende a lo que podríamos denominar la segunda etapa del pensamiento de Dewey: al período pragmatista o, lo que es igual, la primera década del siglo XX. Mientras que Godfrey-Smith plantea las incomprensiones sobre el alcance y sentido del naturalismo de Dewey en las obras que van desde 1925 en adelante, Shook argumenta desde el seno de la discusión con otros realistas entre los años 1904 y 1910. Esta etapa se relaciona estrechamente con el impacto del darwinismo en el pensamiento pragmatista clásico y los estudios

²¹¹ Shook, J. (1995), “John Dewey’s Struggle with American Realism, 1904-1910”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XXXI, n° 3 (verano de 1995), págs. 542-566.

particulares de Dewey sobre la nueva psicología, que lo alejan de sus compromisos hegelianos más fuertes.

Pero ambos, nuevamente, insisten en las tesis realistas de Dewey como aquellas más resistidas por una larga tradición de intérpretes entre los que cuentan incluso a quienes acuerdan con otros postulados de su filosofía.

Este capítulo dará cuenta de dos pretensiones: por un lado, recrear lo que es claramente un consenso entre los intérpretes del pragmatista. Consenso al que se suma también mi interpretación. Esto es, que hay un decurso de su trayectoria intelectual que comienza con una fuerte impronta neohegeliana, suavizada —y por momentos abandonada— en los años “pragmatistas”, y que conduce finalmente al pronunciamiento de su “naturalismo”. Aunque, en rigor de verdad, esta recreación es demasiado austera para el caso del neohegelianismo y pródiga con la etapas pragmatista y naturalista. Lo anterior se debe a que la mención de los inicios de la “gimnasia intelectual” de Dewey aporta un dato más para explicar por qué existió (y *existe*) la confusión general de tratar al pragmatista como encadenado en todas partes a un idealismo recalcitrante. Como hipótesis mínima podríamos plantear que el comienzo de su desarrollo intelectual condicionó la lectura de muchos de sus objetores, que rechazaron los incontables argumentos con los que Dewey desmarcó su perspectiva filosófica de las consecuencias idealistas. Consecuencias que sistemáticamente le atribuyeron los escritores contemporáneos a su propia producción.

La resistencia a contarlo como realista (algo que Dewey reclamaba como doctrina propia) es deudora de un supuesto que opera en muchas de las discusiones cuando, como veremos, buena parte de lo aprendido de Hegel fue desestimado ya para los años en que Dewey se instaló en la controversia. Por ello es que en muchas ocasiones Dewey insiste en explicar a sus objetores el papel del idealismo en su

filosofía, que afectaría específicamente a la ética y con características bastante peculiares. Una cosa, dirá Dewey, es ser idealista en ética, y otra muy diferente es el compromiso epistémico y metafísico que conlleva el idealismo.

En cuanto a la segunda pretensión, claramente me separo de las interpretaciones, si queremos, *estándares*, sobre John Dewey. Me interesa reconstruir la historia intelectual del autor y sus tesis centrales, no con el objetivo de mostrar, como pretenden autores como Shook o Godfrey-Smith, que aquél constituye una apuesta realista interesante para la discusión actual. Avanzo sobre el esfuerzo de Dewey por decirse “realista” cuando a todas luces, y visto desde el último desarrollo de su filosofía, parece una batalla no digamos perdida, sino sin sentido. Tal vez no tuvo tiempo o ganas para sentarse a escribir otra etiqueta, como sí casi le alcanzan las horas para borrar “Experiencia” y titular finalmente *Cultura y Naturaleza* a una de sus obras del llamado período naturalista.

Decíamos entonces que, si bien es cierto que los idealistas no estaban convencidos de sumar a Dewey entre sus defensores, es inobjetable que son los realistas los más preocupados por diferenciarse de la perspectiva del pragmatista. De modo tal que no resulta muy curioso que las defensas del autor apunten a los realistas y no a los idealistas. De manera deliberada, y en particular en la primera década del siglo XX, Dewey elige como adversarios a los realistas para explicar su perspectiva acerca del conocimiento. Efectivamente, la preocupación del autor adquiere —a medida que se suceden ensayos, réplicas y tesis— la forma de un diálogo entre realistas. Cierra el universo de las posibilidades o de las respuestas acerca de la controversia para enfocarse en las debilidades de los argumentos realistas. El porqué de esta estrategia argumental implica una serie de supuestos que van desde la tesis común entre realistas e idealistas acerca de la ubicuidad de la relación de conocimiento, hasta la tesis más problemática

del realismo —desde su punto de vista— acerca del carácter accidental o supranatural del conocimiento. Implica también que a Dewey no le resulta indiferente la crítica que proviene del realismo por la elemental razón de que se pronuncia una y otra vez como un realista, y no uno cualquiera: se figura a sí mismo presentando la forma más adecuada de realismo. Supone, por otra parte, que las fallas en las tesis realistas conllevan necesariamente la crítica del idealismo; es decir, si fuera posible esgrimir sólidos argumentos a favor del realismo, quedaría cercada la posibilidad de oponerle otros de corte idealista.

Sin embargo, la estrategia principal avanza sobre el sentido último de la controversia entre realistas e idealistas. Dicho rápidamente, el inconveniente no reside en las respuestas sino en la irrealidad del problema epistemológico mismo del que tanto el realismo como el idealismo constituyen las únicas respuestas. Si el problema es falso, ambas respuestas carecen de sentido, o lo que es igual, daría lugar a la superación de la controversia. Porque, como dirá en “El carácter práctico de la realidad”, esta controversia es subsidiaria de una teoría errónea del conocimiento. Podríamos decir también que la relevancia del realismo como tesis epistemológica deviene de un cambio en la dirección que propone el pragmatista: no es el caso de que una confrontación sobre *lo que hay* origine compromisos epistémicos diferentes, sino que por el contrario, si se reubican los conceptos epistemológicos, la controversia desaparece. De esta forma el *cómo* conocemos determinaría lo que hay.

En mi opinión, no hay más respuesta que la de que la teoría del conocimiento ha venido edificándose sistemáticamente sobre la noción de un universo estático [...] La epistemología moderna, al crear la idea de que el modo de formarse concepciones correctas consiste en analizar el conocimiento, ha reforzado este punto de vista. Pues ello conduce inmediatamente a la opinión de que las cosas han de tener ellas mismas una

configuración teórica o intelectual, y no práctica. Tal opinión es afín por naturaleza a los idealistas; pero que los realistas les concedan a éstos tan fácilmente esa baza al afirmar sobre la base de una teoría formal del conocimiento cómo tienen que ser las cosas, en lugar de aceptar la guía de las cosas para establecer qué es el conocimiento, constituye una anomalía tan sorprendente que da pie para pensar que la noción de realidad estática se apoyaba en último término en ideas referidas al conocimiento.²¹²

4.1.1 Las raíces hegelianas y el supuesto “idealismo” de John Dewey

Ludwig Marcuse²¹³ señala que tal vez no haya existido en el siglo XX otro americano que fuera atacado desde posiciones tan distintas como John Dewey. En ocasiones, afirma, no sólo fue objeto de duras críticas sino también declarado abiertamente “enemigo”. La lista de opositores a su forma de pensar la filosofía cubría un vasto espectro que iba desde los idealistas, pasando por tomistas y materialistas dialécticos, hasta incluso los *pragmatistas renegados*. La sucesión de frentes de conflicto alcanzaría para elaborar un perfil intelectual de Dewey que permitiera entender por qué y en qué momentos llegó a sostener determinadas tesis o a enfocarse en ciertas opiniones. Así sería posible ver en qué medida los idealistas por un lado, y los realistas por el otro, no lo contaban como parte de sus respectivos universos. Muy por el contrario, y como veremos más adelante, los realistas no creían que Dewey hubiera salido ileso de su paso por el idealismo. Los idealistas, por su parte, se creían traicionados por ciertas derivaciones del pragmatismo deweyano y, más aún, por su expreso convencimiento de que su filosofía era claramente realista.

Las idas y vueltas de este pensador, siendo como son tan amplias y complejas, nos obligan a mirar hacia atrás, hacia el comienzo de sus estudios en filosofía, a la

²¹² *op.cit.* 12, pp. 159-160.

²¹³ Marcuse, Ludwig (1969), *Filosofía americana*. Madrid, Ediciones Guadarrama, pp.240-258.

prehistoria misma de su pragmatismo, para comprender qué influencias quedaron en el camino y cuántas cosas lo acompañaron hasta la madurez de su pensamiento. Por supuesto que esta pequeña semblanza intelectual no está exenta de discusión: muchos autores encuentran en los trabajos más tardíos de Dewey viejos presupuestos adquiridos en lo que se podría llamar el “período hegeliano” del autor. No iniciaremos una confrontación en este punto, intentaremos rastrear algunos conceptos tan caros para el propio autor como su reconsideración de la experiencia y el carácter experimental de la filosofía.

Si seguimos la genealogía filosófica de Dewey a través de la exposición de Steven Rockefeller,²¹⁴ veremos que el hito fundamental para dar cuenta de ciertas influencias insoslayables se relaciona directamente con la llegada de aquél a Johns Hopkins en 1882. Institución novísima (su fundación data de 1876) donde el futuro pragmatista tuvo ocasión de conocer a George Morris y G. Stanley Hall. Fue el primero de ellos un lúcido expositor del idealismo neohegeliano, y el segundo un representante de la nueva psicología. Institución aquélla, por otra parte, donde se respira un ambiente más liberal en cuanto a religión se refiere. Sin duda alguna, el pensamiento pragmatista no se explica acabadamente si evitamos considerar aquella lucha en las instituciones americanas por separar ciencia y religión o bien por encontrar una manera de unificarlas. Dewey es también un producto de su época, y el clima dialógico en el que desarrolla sus ideas contempla a la religión como uno de sus tópicos. La búsqueda de la *unidad orgánica* o, si queremos, el holismo del pragmatista, encuentra en este lugar suficiente anclaje teórico como para seguir pensando. La deuda de Dewey con las enseñanzas hegelianas de Morris no sólo es intelectual sino también emotiva:

²¹⁴ Rockefeller, Steven (1991), *Religious Faith and Democratic Humanism*. New York, Columbia University Press.

Mis estudios filosóficos previos fueron una gimnasia intelectual. La síntesis de Hegel de sujeto y objeto, materia y espíritu, lo divino y lo humano, no fue, sin embargo, una fórmula meramente intelectual; operó como una gran bendición, una liberación.²¹⁵

La interpretación de Charles Morris del pensamiento hegeliano avanza sobre dos tesis que marcarán una huella profunda en la concepción pragmatista de John Dewey. La primera de ellas refiere al punto de vista según el cual la filosofía es una ciencia experimental, esto es, el examen científico de la experiencia. Le compete así investigar la naturaleza absoluta de la experiencia y de la realidad en la medida en que se da en la experiencia. Llevando más allá esta línea argumental, Morris identifica a la filosofía como inteligencia absoluta; después de todo, dirá, la inteligencia no es más que la manifestación de la experiencia. Esta identificación de filosofía e inteligencia, y de esta última con la experiencia en su nuda manifestación, decanta en un compromiso idealista en términos absolutos; compromiso que le vale a Morris la oposición de sus colegas porque entienden que ese supuesto no es coherente con el experimentalismo científico. Según la lectura de Rockefeller, Dewey fue derivando su propia tesis sobre el naturalismo empírico a partir del alejamiento de esas concepciones más idealistas de Morris.

La otra aproximación al pensamiento hegeliano parte de la tesis de la diferenciación entre una relación mecánica, por un lado, y otra orgánica. Es decir, hay conexiones puramente externas y accidentales que se dan entre cosas independientes entre sí y alejadas en el espacio y el tiempo. Estas relaciones nos hablan de objetos que coexisten o que se suceden unos a otros a partir de una ligazón debida a una fuerza externa y mecánica. Su combinatoria exhibe la composición de esas partes

²¹⁵ “My earlier philosophic study had been an intellectual gymnastic. Hegel’s synthesis of subject and object, matter and spirit, the divine and the human, was, however, no mere intellectual formula; it operated as an immense release, a liberation”. Citado por Rockefeller, *op.cit.*, 2, p. 78.

accidentalmente constitutivas del todo. Por el contrario, una unidad orgánica supone que cada miembro del todo está animado por un principio de actividad que los hace partícipes de una comunidad de seres que “comparten una vida común”. De esta forma, una unidad orgánica no es la suma de las partes indiferenciadas que lo componen, es más bien este principio activo que constituye una totalidad y que existe en virtud de la diversidad de sus partes. En gran medida, esta idea de un *todo* orgánico implica un avance hacia la interpretación del conocimiento como una relación no dualista, ya que amalgama inteligencia y mundo a partir de aquel principio. Por el contrario, la concepción moderna del conocimiento supone que inteligencia y mundo se relacionan de manera accidental o, lo que es igual, corresponde a un movimiento puramente mecánico. Así, sujeto y objeto se vuelven extraños para la relación cognoscitiva misma: aquello que logra confrontarlos en una relación es un producto accidental. La preocupación de Morris, como la de otros neohegelianos, es mostrar que la experiencia, si se examina cuidadosamente, no revela este dato; en contrapartida, el dato primero es que sujeto y objeto se dan juntos en la misma trama experiencial. Por lo cual, es necesaria la intervención del intelecto para separar aquello que ha sido dado indiferenciadamente. En otros términos, sujeto y objeto son abstracciones de esa experiencia primaria: pensar que estas abstracciones son originalmente presentadas como continuas en la experiencia y no como dualidades es el núcleo de la argumentación de corte hegeliano que Dewey no abandonará a lo largo de su trayectoria. Este punto vital de la comprensión de la experiencia será, a la luz de la interpretación pragmática del conocimiento, la forma adecuada para explicar el *porqué* de su posibilidad.

Sin embargo, la tesis de la continuidad entre sujeto y objeto, experiencia y naturaleza, tal como la entendía Morris, conlleva ciertos compromisos que Dewey habrá

de abandonar o bien reformular. Uno de ellos parte de la noción de que la unidad orgánica que abraza al mundo y a la inteligencia es una actividad ideal que se identifica con la autoconciencia universal o cósmica. El mundo objetivo sólo existe a instancias de la inteligencia, y ésta sólo puede auto-realizarse a partir de su relación con el mundo. Se concibe entonces que hay un correlato entre “la estructura inteligible con la que la mente organiza la experiencia y la naturaleza auténtica de la realidad”.²¹⁶

Por otra parte, al entender Morris que la autoconciencia humana es fragmentaria y dependiente, introduce el concepto de *dios*. Esta idea de *dios* se entiende como esa autoconciencia absoluta y eterna que hace las veces de fundamento y de fuente creativa de la conciencia humana individual. Ese Yo absoluto representa la unidad orgánica que admite en su seno sujeto y objeto, espíritu y materia, lo ideal y lo real, lo que es universal y aquello que es individual. Podría pensarse en este punto que lo humano y lo divino introducen un dualismo justamente cuando la vertiente neohegeliana de Morris pretende erradicar toda consideración bifronte. El caso es que la conciencia individual humana es pensada como un crecimiento, un desarrollo que terminará identificando las acciones y la vida de un yo particular con la voluntad de la conciencia universal o absoluta. Las implicancias éticas de este pensamiento podrían resumirse como ese movimiento que va de la realización personal a la identificación con una realización de corte comunitario tal como lo expresa Rockefeller en este párrafo:

²¹⁶ *ibid.*, p. 82, Rockefeller señala: “There is a real correlation between the intelligible structure with which the mind organizes experience and the very nature of reality.” Y continúa: “In short, being as such is an energy of mind, that is, a spiritual or ideal activity as opposed to dead matter”.

El desafío de la vida ética es superar lo que es puramente individual, finito y transitorio e identificar el yo propio con el bien común, con la vida esencial del todo —con lo que es universal y absoluto.²¹⁷

La autodeterminación del sujeto supone el carácter *poiético* del espíritu humano: el yo no está hecho, es algo que se construye y que tiene mucho que ver con la voluntad libre y con la inteligencia. Toda actividad espiritual entendida como autodeterminación abona la tesis de que la perfectibilidad del ser y su verdad se relacionan estrechamente con su hacer porque, sostiene Morris:

por su propia actividad autoconsciente, autodeterminante, intencional, [el sujeto] debe redimir y realizar la posibilidad divina que en él reside. Para ser él mismo, debe crearse a sí mismo.²¹⁸

La virtud y el conocimiento se interrelacionan porque elegir aquel bien que conducirá a la auto-realización supone el conocimiento de las dos relaciones existentes: la orgánica entre el espíritu humano y el divino, y la mecánica, entendida como la apreciación de los medios necesarios o de las instrumentalidades que eventualmente conduzcan a la mencionada realización.

Unos años más tarde, en 1908, Dewey escribirá su *Ética*,²¹⁹ en la que algunos autores siguen acusando la huella profunda que las enseñanzas hegelianas de Morris imprimieron en el pensamiento del pragmatista. Sin ir más lejos, en la semblanza intelectual de la que estamos dando cuenta aquí, Rockefeller sostiene que si bien el pragmatista rechazó la noción hegeliana de unidad orgánica cósmica, *continuó creyendo*

²¹⁷ *ibid.*, p. 83: “The challenge of the ethical life is to rise above what is purely individual, finite, and transitory and to identify one’s self with the common good, the essential life of the whole —what is universal and absolute”.

²¹⁸ *ibid.*, pp. 83-84: “By his own self-conscious, self-determining, purposeful activity, he must redeem and realize the divine possibility that resides in him. In order to be himself, he must create himself”.

²¹⁹ MW, 5.

en una unidad orgánica entendida como un ideal social y como la búsqueda de una fe moral unificada.²²⁰ Charles Stevenson,²²¹ por ejemplo, profundiza la relación entre ambos pensadores al punto de sospechar que, en el texto de 1908, Dewey renueva un postulado presente en uno de sus primeros trabajos. Dicho postulado puede leerse en clara sintonía con los presupuestos de Rockefeller, ya que allí se vislumbraría ese cambio de perspectiva que lleva a la unidad orgánica a una secularización total. Así, en *Outline of a Critical Theory of Ethics*,²²² Dewey sostiene la interrelación entre la realización del individuo y la de la comunidad a la que pertenece: una realización se explica por la otra.

La controversia acerca de la continuidad del hegelianismo en el pensamiento maduro de Dewey o de su presentación más pragmática de la filosofía se entrelaza con otras deudas que fue dejando su paso por la Johns Hopkins. En algún sentido, la tensión de sus primeros trabajos entre el fuerte idealismo de la cosmovisión transmitida por Morris y el empirismo decantado en las enseñanzas sobre la nueva psicología impartidas por Stanley Hall, será una que para muchos intérpretes de su obra definirá parte de su producción futura. Esto quiere decir que lo que en principio parece instalarse en un sector de la producción intelectual del pragmatista, a saber, sus ideas acerca de la ética, se suma al cauce de otras instancias teorizadas. Una, en particular, tendrá que ver con la plausibilidad o no de una metafísica naturalista expresada o contenida en un texto del 25, *Experiencia y Naturaleza*. Richard Rorty, por ejemplo, se debate entre dos lecturas posibles de dicha obra que se derivan, ya de si ponemos el énfasis sobre el costado hegeliano de Dewey, o si nos inclinamos por interpretarlo en clave lockeana. Sin embargo, si nos atenemos a lo que Dewey sostiene en más de una oportunidad, el

²²⁰ Rockefeller, *op.cit.*, .2, p. 81.

²²¹ Cfr. Stevenson, Charles L., "Introducción a *Ethics*, de Dewey y Tufts", en Dewey, John (2008), *Teoría de la valoración. Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores*. Introducción, traducción y notas de Di Berardino, M.A. y Faerna, Á.M. Madrid, Biblioteca Nueva.

²²² EW, 3.322.

idealismo de su posición sólo puede traducirse como una idealidad ética. Pero de ningún modo habrá que confundir esta instancia con el idealismo que se contrapone al realismo en cuestiones epistémicas.

Volveremos más adelante sobre la problemática que he esbozado en líneas anteriores, porque para comprender en toda su dimensión qué cosas se juegan en la concepción de la filosofía para el pragmatista, considero preciso esquematizar el impacto de la nueva psicología y del darwinismo en el pensamiento del autor.

4.1.2 El giro hacia los hechos

En los primeros años de 1880 encontramos a Stanley Hall en Johns Hopkins interesado en darle forma a la pedagogía desde el punto de vista de la nueva psicología, un objetivo que mucho tiene que ver con sus afiliaciones socialistas y con la idea de cambio social ligado íntimamente con la educación. Dewey asiste a muchos de sus cursos y participa en trabajos de laboratorio donde advierte la relevancia de la biología evolutiva para la filosofía misma. El impacto no tarda en hacerse presente; Hegel — desde la perspectiva de Hall— parece conducir a una rendición apresurada a lo ideal, de forma tal que las facultades lógicas quedan escindidas de la realidad.

La vocación de Hall puede resumirse diciendo que propugna un balance entre los intereses puramente teóricos y una atención a lo concreto, empírico y práctico. En cierto sentido, este balance no descompensa la visión del mundo de Dewey porque la presencia de lo divino también se hace lugar en esta reinterpretación de los procesos fisiopsicológicos de los sujetos. Si con Morris la religión quedaba supeditada a esa conciencia absoluta, aquí la religión se reintroduce en forma de instintos o sentimientos arraigados en los seres humanos. Esto es, existe un aspecto religioso natural de la vida y

cultura humanas. Se puede leer cualquier mito, ritual o credo —a partir de esta psicologización de lo religioso— como formas que las facultades mitopoiéticas de los hombres le han conferido a su existencia. La división de aguas que la ciencia moderna genera entre ciencia y religión o entre hechos y valores es tal vez una muestra de la inmadurez para generar creencias de corte religioso. Cualquiera de estas representaciones no debe ser pensada de modo literal o como sucesos históricamente dados, sino más bien como *insights* profundos de la naturaleza humana que recrean simbólicamente valores sociales y morales. La crisis de los valores de la modernidad, acaecida entonces por la influencia del desarrollo de la ciencia, es una que puede evitarse si tomamos en cuenta este aspecto simbólico pero nunca literal de las creencias de orden religioso.

Como hemos mencionado, si hay una controversia a la que sale a hacerle frente el pragmatismo es aquella que renuncia a unir en un mismo plano de la experiencia hechos y valores, ciencia y religión. Por ello no resulta ocioso mencionar que estas participaciones de Dewey en los cursos impartidos por Hall derivan en una publicación clave que va marcando el cauce por el que seguirán sus preocupaciones. Me refiero a un ensayo de 1884 titulado “The New Psychology”.²²³

En esta publicación Dewey ensaya una íntima relación entre los aportes de la nueva psicología, ciertas concepciones biológicas que arrojan luz sobre los procesos de la vida psíquica, y las connotaciones derivables de allí para comprender la vida en sociedad. De este modo, sostiene, cada desarrollo de las ciencias provee de categorías explicativas más valiosas que, apropiadas por otras disciplinas, reacomodan sus propios mapas conceptuales. El caso de la biología es singular porque ha ofrecido una conceptualización muy rica en sus alcances, a saber: la idea de organismo. Aplicada esta

²²³ EW, 1.48.

noción a la psicología, permite entender la vida mental en términos de procesos orgánicos unitarios que se desarrollan de acuerdo a las leyes que rigen toda vida y no exclusivamente la psíquica. Implica a su vez desterrar la idea de que la vida mental es un escenario en el que se exhiben facultades autónomas e independientes, donde se muestran sensaciones aisladas e ideas también atomizadas. Como el autor señala, entender la vida mental como una sumatoria de entidades discretas nos compromete con aquella idea de organismo mecánicamente constituido, cuando lo que la psicología está afirmando es precisamente el carácter intencional de este *todo*: la vida es un organismo en el que las ideas o los propósitos se realizan en el plano de la experiencia.

Luego, en tanto que “organismo” es un término subsidiario de otro, a saber, *entorno*, es imposible sostener que la vida psíquica es una cosa individual, aislada y que se produce en un vacío.

Esta idea de la relación orgánica del individuo con esa vida social organizada en la que nace, de la que extrae su sustento mental y espiritual, y en la que debe realizar su función adecuada o bien arruinarse mental y moralmente, forma la transición a la otra gran influencia que me parece que ha actuado en el desarrollo de la Nueva Psicología. Me refiero al crecimiento de esos vastos y aún imprecisos temas de investigación que pueden designarse vagamente como ciencias sociales e históricas, es decir, las ciencias sobre el origen y desarrollo de las diversas esferas de la actividad humana.²²⁴

La forma en que Dewey entrelaza conceptos originados en la biología, las ciencias sociales y la fisiología, depura el ámbito de su propia concepción filosófica.

²²⁴ “The New Psychology”, EW 1.56-57: “This idea of the organic relation of the individual to that organized social life into which he is born, from which he draws his mental and spiritual sustenance, and in which he must perform his proper function or become a mental and moral wreck, forms the transition to the other great influence which I find to have been at work in developing the New Psychology. I refer to the growth of those vast and as yet undefined topics of inquiry which may be vaguely designated as the social and historical sciences —the sciences of the origin and development of the various spheres of man's activity.”

Frente a consideraciones que ponen a lo mental como ajeno a legalidades de cualquier otro tipo de vida, que utilizan para su estudio básicamente la introspección y que escinden al sujeto de su entorno, Dewey agudiza las diferencias con un modo de pensar que unifica, simplifica y que, por lo mismo, vuelve extrañas la diversidad y complejidad de la experiencia. Supone que tras esos desarrollos anteriores de la psicología no sólo se advierte una inadecuada metodología sino que también se esconde una lógica que impide conectar las ideas con los hechos concretos de la experiencia. Por el contrario, el carácter orgánico de la experiencia que constituye la base sobre la que se cimienta la nueva psicología, no sólo acusa la diversidad de los aspectos de la vida humana sino que manifiesta abiertamente una tendencia ética. Tendencia para nada despreciable en este punto de la especulación deweyana porque le permite mantener cierta idealidad a pesar de haber perdido la *esperanza cósmica* hegeliana. Dicho de otra manera, que la nueva psicología asuma principios de la biología y, por lo mismo, atienda a los hechos concretos, no hace sino refrendar la auténtica idealidad de la vida humana.

A medida que se interna en las profundidades de la naturaleza humana encuentra, como piedra basal, como sangre de su vida, las tendencias instintivas a la devoción, el sacrificio, la fe y el idealismo que son la eterna infraestructura de todas las luchas de las naciones en los peldaños del altar que ascienden hasta Dios. No halla problemas insalvables en las relaciones entre fe y razón, porque no puede descubrir en sus investigaciones ninguna razón que no esté basada en la fe, ni fe alguna que no sea racional en origen y en tendencia.²²⁵

²²⁵ *ibid.*, 1.60: "As it goes into the depths of man's nature it finds, as stone of its foundation, blood of its life, the instinctive tendencies of devotion, sacrifice, faith, and idealism which are the eternal substructure of all the struggles of the nations upon the altar stairs which slope up to God. It finds no insuperable problems in the relations of faith and reason, for it can discover in its investigations no reason which is not based upon faith, and no faith which is not rational in its origin and tendency".

Entre los años 1883 y 1887, Dewey se embarca en la tarea de fusionar estos dos caminos por los que su pensamiento avanza: el idealismo filosófico y la nueva psicología. La filosofía, siguiendo los presupuestos teóricos del hegelianismo de Morris, debe ser una ciencia experimental cuyos inicios son los hechos de la experiencia y cuyo objetivo último es encontrar la naturaleza y el significado de la experiencia. En esta misma línea, dice Rockefeller:

En suma, Dewey aspira a establecer una ciencia de la verdad absoluta y de la unidad orgánica de la experiencia, que en tanto que idealista absoluto cree que es también la verdad absoluta acerca de la realidad objetiva.²²⁶

Para perfeccionar esta idea de la filosofía como ciencia y, más aún, de la unión indisoluble entre fe y razón, Dewey hace uso de los argumentos de la nueva psicología al punto tal de equipar el método y tarea de la filosofía con aquellos de la psicología, una discusión vivaz en el seno del neohegelianismo británico. Entiende que la única manera de volver plausible el concepto de experiencia de Hegel es aplicándole el método de la psicología. Este paso, cuyas raíces se hunden en el suelo del *dictum* de Locke, “nada debe admitirse en filosofía que no se haya mostrado en la experiencia”, constituye lo que Dewey mismo denomina el *punto de vista psicológico* y que le vale el alejamiento intelectual de Stanley Hall.

Puntualmente, esta cosmovisión retrata el hecho último —del que se tiene que ocupar la filosofía científica— como la experiencia consciente, la autoconciencia, ese todo incondicionado en función del cual y por cuyo medio son dadas todas las cosas. Pero la insistencia de Dewey en esta perspectiva lo conduce a sostener la existencia de

²²⁶ Rockefeller, *op.cit.*2, p. 94: “In short, Dewey aspires to establish a science of the absolute truth and organic unity of experience, which as an absolute idealist he believes is also the absolute truth of objective reality”.

una conciencia universal, y en este sentido la conciencia individual, relativa, sólo es el proceso de la realización de la conciencia universal. El *yo* o conciencia del que habrá de ocuparse la psicología se define como una actividad teleológica autodeterminada, una actividad que se dirige hacia la consecución de un fin de manera intencional y que, sin más, puede identificarse con la voluntad. El objetivo de la actividad del *yo* se traduce como la perfectibilidad del ser. Ahora bien, tal como Dewey sostiene en su obra *Psychology*,²²⁷ los estados de conciencia involucran conocimiento, sentimiento y voluntad: son conscientes o informan sobre un objeto, expresan —a través del sentimiento— el valor que ese dato tiene para el *yo* y manifiestan una volición o una actividad deliberada. La voluntad se instituye como el principio ordenador que hace coincidir en un mismo movimiento lo individual y lo universal, el sujeto y el objeto. En definitiva, dirá, no hay tal cosa como *una pura observación en el sentido de un hecho que es conocido sin asimilación e interpretación a través de las ideas que ya están en la mente*.²²⁸

Para Rockefeller, por ejemplo, los pasos dados en este período por John Dewey son demasiados, si se tiene en cuenta que son las huellas de alguien que años después se disputará la baza del realismo con los exponentes más férreos de esta posición. Pasos que indican la profunda tensión entre dos “lealtades”, el idealismo y el experimentalismo, y que señalan además —de acuerdo con Rockefeller— la primacía de la primera de ellas en la década del 80. Sin lugar a dudas, esta plataforma neohegeliana influirá no sólo en la filosofía del autor sino también en las interpretaciones que de su obra hicieron sus contemporáneos. Como hemos mencionado, hay una clara resistencia en los círculos académicos de las décadas

²²⁷ EW, 2,18

²²⁸ EW, 2,13: “We shall see hereafter that there is no such thing as pure observation in the sense of a fact being known without assimilation and interpretation through ideas already in the mind. This is as true of the observation of the facts of consciousness as of perceiving physical facts”.

siguientes a incluir a John Dewey entre los representantes del realismo. Pero esta negación de los contemporáneos probablemente confunda la declarada “idealidad” de los aspectos morales de la vida que proclamaba Dewey con el idealismo epistemológico. Rockefeller más bien sospecha que no se trata de ninguna confusión de los críticos, sino que Dewey hizo mucho por fomentar el mito del idealista, si queremos decirlo de ese modo.

Sin embargo, una ciudad nueva implicará para Dewey una preocupación también nueva. Y como esta preocupación es de lo que aquí intentamos dar cuenta, esto es, del problema del realismo, iremos con el autor de Chicago a Columbia.

4.1.3 1904-1910: los años realistas

Según John Shook,²²⁹ el hecho de que Dewey se trasladara a Columbia en 1904 significó un giro en su carrera. A partir de ese momento —y en un período que va desde esa fecha hasta 1910— las preocupaciones del pragmatista giraron en torno a la cuestión de si era posible compatibilizar el pragmatismo con el realismo. Tal es la importancia crucial que Shook encuentra en esta contienda que supone que las mismas dificultades para comprender el sentido y alcance de las tesis pragmatistas se reproducen aún en la contemporaneidad. De allí su extremo cuidado al analizar el contexto de la controversia, los filósofos que en ella intervinieron y la forma que encontró el propio Dewey para responder a las objeciones tanto de idealistas como de realistas.

²²⁹ *op.cit.*211.

El primer dato relevante lo constituye la inclusión de las opiniones de John Dewey en la recién fundada publicación *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. Dicha revista fue concebida como la alternativa realista a otra publicación, el bastión idealista por excelencia: *Philosophical Review*. Quienes instaron al pragmatista a publicar en aquel ámbito fueron tres compañeros de Columbia, a saber, Frederick Woodbridge, Wendell Bush y William Montague. En la primera publicación, Woodbridge ensaya esta fundamentación del talante de este emprendimiento:

En la medida en que sea necesaria una explicación o aun una excusa para la fundación de una nueva revista, se espera que dicha justificación pueda darse por medio del contenido y la forma de su primer número [...] No existe una revista que abarque el campo total de la filosofía científica, la psicología, la ética y la lógica, que aparezca regularmente y que apele directamente a los intereses de todos los profesionales. En la actualidad, es un asunto vital que las relaciones entre filosofía y psicología se mantengan estrechas, y que los métodos fundamentales y los conceptos de las ciencias especiales, que ahora reciben atención generalizada, permanezcan en contacto con la filosofía en su desarrollo histórico.²³⁰

El segundo dato interesante es la consideración de que la mayoría de los debates contra el idealismo en la primera década del siglo XX se dieron como consecuencia de una crítica iniciada por William James en Harvard. Siendo el impulsor de este diálogo un pragmatista, se sigue —según Shook— que la defensa del realismo frente a su ya clásico rival se sustanciara de dos formas: aquellas defensas que descansaban sobre la perspectiva pragmatista y aquellas que no. De esta manera emergió una polémica tripartita: pragmatistas, idealistas y realistas. Por supuesto que las aristas de este triángulo dialógico no constituían compartimentos estancos. Puede decirse que muchos

²³⁰ Woodbrige, Frederick (1904). First published in *Journal of Philosophy...*, I, pp. 27-28.

idealistas y realistas compartían epistemologías semejantes, pero la metafísica de base los diferenciaba; y que muchos pragmatistas decían ser realistas cuando otros no salían de la esfera del idealismo.

En este escenario controversial, la perspectiva de John Dewey se traduce en al menos tres trabajos que serán polemizados arduamente y que le permitirán no sólo entrar en franca confrontación con los realistas —entre quienes figuran los promotores de la revista mencionada líneas arriba—, sino también esclarecer el punto de vista pragmático. Las publicaciones fundamentales son: *Studies in Logical Theory*, “The Realism of Pragmatism” y “The Postulate of Immediate Empiricism”.²³¹

4.1.3.1 El postulado del empirismo

En “El realismo del pragmatismo”, Dewey enfrenta una crítica hacia su punto de vista que establece que el pragmatismo es un subjetivismo radical, solipsista si es interpretado en términos del intelecto, y propiamente pragmático si atendemos a su formulación en categorías de la voluntad. En primer lugar, sostiene Dewey, hay que decir que el pragmatismo es —en cuanto a presupuestos y tendencias— “claramente realista”. No es idealista en términos de teoría del conocimiento, aunque sí lo sea en el sentido ético que sólo por accidentes históricos ha quedado asociado al epistemológico. En segundo lugar, Dewey establece una diferencia que hace jugar cada vez que se enfrenta a una crítica sobre cuestiones tales como los presupuestos realistas de su concepción. Esta disquisición señala que hay dos formas de hablar sobre el conocimiento: cuando ya es un *logro* y, por lo mismo, lo consideramos un hecho, o

²³¹ El libro es de 1903 (MW, 2.294) y los dos artículos son de 1905: MW, 3.158 y MW, 3.153 respectivamente.

cuando lo pensamos como *proceso*, como una instancia que se está desarrollando en el curso de una situación determinada.

En el primer caso, esto es, cuando hablamos de conocimiento como hecho consumado (*accomplished*), el pragmatismo cree que las cosas son representativas unas de otras. En sentido cognitivo, las ideas, las sensaciones o los estados mentales devienen representativos cuando funcionan como medios para ajustar cosas entre sí. Así, sostiene Dewey, cuando el ajuste se logra —cuando el proceso ha terminado—, ideas, sensaciones, etc. se “desvanecen” (*drop out*) y las cosas se presentan ante el agente de la manera “más naïve” que pueda concebirse.

Si, por el contrario, hablamos de “estados de conciencia”, hacemos referencia al proceso de obtención de conocimiento (*getting knowledge*); es decir, esos estados refieren a aquella situación en la cual las cosas entendidas como objetivos no se tienen, no están allí para ser conocidas. Es en este único sentido en el que los estados de conciencia *existen*, cognitivamente hablando. De este modo decimos que: a) los estados de conciencia existen por y en virtud de una situación problemática, y b) remarcar el aspecto cognitivo implica dar lugar a las emociones, ya que éstas siempre surgen y funcionan en ocasión del disturbio o del desequilibrio. Puntualmente, porque, como el autor menciona, estas situaciones de inestabilidad tienen como nota peculiar que *la determinación objetiva o su carácter es desconocido, no está presente*.

Esta presentación instrumental se compromete con una perspectiva realista, ya se refiera al objetivo o al cumplimiento de las condiciones del conocimiento. Dicho en sus términos:

Los estados de conciencia, sensaciones e ideas, en tanto cognitivos, existen como herramientas, puentes, señales, funciones —lo que se quiera— para afectar a una

presentación realista de las cosas en la que no hay estados de conciencia interpuestos a modo de velos o representantes.²³²

Lo que viene a decir el pragmatista es que las cosas conocidas son presentaciones directas en un sentido llano del término. Si hablamos de la obtención de conocimiento y no del hecho de poseerlo, entonces se reinterpretan los estados de conciencia de forma tal que puedan funcionar como representativos. Es decir, de manera práctica y efectiva (no trascendental), estos estados funcionan como símbolos de igual forma que, para propósitos legales, una firma hace las veces de la persona real.

Hablemos del conocimiento en uno u otro sentido (el logrado y aquel por consumarse), está claro para el autor que necesitamos hechos o cosas. Pero también es cierto que no necesitamos cualquier cosa, sino cosas seguras. Dado que en una situación problemática las cosas *no están*, debemos operar con “agentes ministeriales”, con representantes de las cosas. La ausencia de las cosas físicas implica la presencia de las psíquicas, y estas últimas son las que nos permiten conjeturar, proyectar, hipotetizar cómo se comportarían las cosas físicas si fueran ellas las que estuvieran allí. Las cosas físicas, entonces, son concebidas de manera realista: son compuestos químico-físicos (si pensamos en términos biológicos y fisiológicos), son emociones e impulsos sentidos (si lo miramos desde una perspectiva psicológica), y también están condicionadas de manera real por su génesis. Esto es, las cosas entendidas como existencias se explicarían en términos de ajustes o desajustes entre hábitos, de “funciones biológicas”. De este modo, ciertas cosas (las sensaciones o las emociones) se constituyen como medios para efectuar la transformación de una situación problemática en una que ya no

²³² MW, 3.153: “States of consciousness, sensations and ideas as cognitive, exist as tools, bridges, clues, functions —whatever one pleases— to affect a realistic presentation of things, in which there are no intervening states of consciousness as veils, or representatives.”

lo es. Ciertas cosas indeterminadas en principio adquieren, por el uso y función de las cosas que operan como representantes, un carácter determinado y final (objetivo).

Para el autor, este rodeo argumental vendría a desmontar el prejuicio del principio de este apartado: no podemos reducir el pragmatismo a una versión subjetivista de la relación de conocimiento. Y no es posible hacerlo dado que incluso los estados de conciencia adquieren un estatus cognitivo si y sólo si atendemos al proceso de obtención de conocimiento. En este proceso, dichos estados indican que la cosa por conocer está ausente. No porque se le niegue “realidad” y ésta se le confiera a la conciencia, sino porque la ausencia sólo remite a una falta de determinación del objetivo de una investigación cualquiera. Partimos de una situación problemática, esa situación no tiene aún una resolución a la vista, y esta ausencia de “forma final” abre el juego de los intermediarios. O también, a falta de fines, determinadas cosas, ideas por ejemplo, operan como vicarios, como representantes por medio de los cuales se efectivizan los cambios necesarios para devolver al organismo su estado de equilibrio.

El resultado final de esa operatoria que incluye contenidos mentales no es otro estado de conciencia, es una cosa, una instancia objetiva en el mundo físico.

Sin embargo, esta reubicación de los términos idea, estados de conciencia, cosas, etc., no representa un avance en la controversia porque las críticas sobre el contenido idealista de su pragmatismo vuelven a aparecer cuando escribe “The Postulate of Immediate Empiricism”.

En este artículo, Dewey da un giro a la discusión al señalar que el movimiento pragmatista, humanista o empirista radical ha sido atacado no por los problemas que ya han sido una y otra vez debatidos, sino por un “presupuesto tácito”, qué es y qué significa *experiencia*. Por lo cual se propone volver inteligible el postulado y el criterio del empirismo inmediato.

El empirismo inmediato postula que las cosas (todas las cosas, cada cosa, en el sentido ordinario o no-técnico del término “cosa”) son tal como se las experimenta. Por lo tanto, si alguien desea describir algo realmente, su tarea consiste en decir qué es lo que experimenta.²³³

Supongamos con Dewey que se trata de describir un caballo. Distinta será la descripción de un zoólogo, de un jockey o de un vendedor. Estas descripciones pueden semejarse en ciertos aspectos y parecer diferentes en otros. Ahora bien, no hay razón para suponer que el contenido de una de esas descripciones sea exclusivamente “real” mientras que las demás sean puramente fenoménicas. Cada descripción ofrece las condiciones para comprender tanto las diferencias entre unas y otras como los acuerdos.

De cualquier manera, lo pertinente en esta discusión es qué clase de experiencia se denota o se indica. Se trataría entonces de una experiencia concreta y determinada que, si es diferente en cada caso, la variación se produce entre elementos reales, del mismo modo que, si hay acuerdos, lo son de elementos específicos también reales. De forma tal que no se contrasta en ningún caso una Realidad y “varias aproximaciones o representaciones fenoménicas de la Realidad”, sino entre diferentes *reales* de la experiencia.

Con lo anterior, Dewey bloquea la posibilidad de volver a instalar el clásico problema epistemológico, es decir, cómo algo puede referirse a la Realidad y aquello que no lo hace se pierde en el abismo del fenómeno o de lo aparente. Sin embargo, líneas después aparece lo que, como bien señala John Shook, es la manzana de la discordia entre Dewey y sus detractores:

²³³ MW, 3.158: “Immediate empiricism postulates that things —anything, everything, in the ordinary or non-technical use of the term “thing”— are what they are experienced as.”

Ahora bien, esta afirmación de que las cosas son lo que se experimenta que son, suele traducirse en la afirmación de que las cosas (o, en último término, la Realidad, el Ser) son sólo y exactamente lo que se conoce que son, o de que las cosas o la Realidad son lo que son para un conocedor consciente.²³⁴

La traducción del enunciado es, para Dewey, la raíz de todo idealismo. Porque supone que el conocer es el único modo y, además, el genuino, de experimentar. Y en ese caso, la Realidad es nada más aquello que es o podría ser para un conocedor. Si por el contrario no le adjudicamos al conocer la exclusividad, deberíamos decir con Dewey al menos dos cosas: primero, que el idealismo es falso y, en segundo lugar, que conocer es un *modo de tener experiencia*, y en ese caso habrá que investigar qué clase de experiencia es el conocer. Concretamente, dice Dewey, *cómo son las cosas experimentadas cuando lo son en términos de cosas conocidas*.

Este cambio de perspectiva (la del inmediatismo) implica ahondar en esas características de la experiencia cognitiva que la hacen diferente no de una Realidad, sino de otros tipos de experiencia tan genuinas como la anterior: experiencia estética, moral, económica, etc. Insiste el autor que la confusión pasa por desconocer el alcance de este enunciado: una cosa es afirmar que desde el punto de vista del conocimiento las cosas son como se las conoce, y otra es sostener que metafísicamente, de manera absoluta e indiscriminada, la realidad de las cosas se agota en su ser conocidas por un conocedor.

Supongamos que escucho un sonido y que ese sonido es, empíricamente, algo temible. Lo es realmente, no de modo subjetivo: lo experimento de esta manera. Pensemos que tengo experiencia, ahora, del ruido como una cosa conocida: puedo

²³⁴ MW, 3.159: "Now, this statement that things are what they are experienced to be is usually translated into the statement that things (or, ultimately, Reality, Being) are only and just what they are known to be or that things are, or Reality is, what it is for a conscious knower —whether the knower be conceived primarily as a perceiver or as a thinker being a further and secondary question."

observar que es producto del golpe, por ejemplo, de la ventana a causa de un viento fuerte. En consecuencia, la cosa experimentada —sostiene Dewey— ha cambiado. Esto no quiere decir que algo irreal deviene real ni que alguna realidad trascendente (no experimentada) se haya modificado. Simplemente implica que la realidad concreta experimentada ha cambiado. Puedo sentirme avergonzado por temer ese sonido que ya no es más un ruido incierto y temible, es el sonido provocado por la ventana, y en virtud de este conocimiento puedo afirmar que *prácticamente es indiferente a mi bienestar*. Se produce un cambio en la existencia experimentada por medio de la cognición; el contenido de la última experiencia es más verdadero que el de la anterior, pero no más real. Decir que es más verdadero significa, desde el punto de vista empírico, afirmar una diferencia concreta en las cosas experimentadas.

Dewey se detiene a considerar una posible objeción a este ejemplo, que consiste en afirmar que la experiencia en su totalidad es cognitiva. Pero si damos lugar a este planteo, la primera parte de la experiencia del ruido sería menos real que la posterior porque habría un incremento en el conocimiento de la cosa. *Ergo*, la experiencia de temor primitiva quedaría relegada a puro fenómeno o a mera subjetividad. Sería equiparable a sostener que, cuando estoy asustado, el enunciado correcto para describir esta experiencia fuera “yo sé que estoy asustado”. El punto es que, para Dewey, este enunciado describe otra experiencia, o lo que es igual, una cosa es describir la experiencia de tener miedo y una muy distinta es sostener que se sabe que se teme. Tal vez, sostiene, no resulte fútil hacer una aclaración más al respecto.

El comentario aclaratorio enfatiza la distinción entre una cosa *cognitiva* y una cosa *conocida*. Una experiencia cognitiva es aquella que posee ciertas consecuencias que se concretan en una experiencia posterior en la cual lo relevante se experimenta como conocido, como un objeto conocido. Y aquí se habla de transformación o de

reordenación. Digamos que el caso del temor provocado por un ruido se trata de una experiencia cognitiva en este sentido. Porque una vez experimentado el temor, esta experiencia podría inducir una investigación que objetiviza tanto el temor como el ruido: puedo decir *a posteriori* que el miedo era infundado porque el origen del ruido es el resultado del golpe de una ventana. Pero nuevamente, la primera experiencia y la segunda son distintas, y ambas genuinas. Y otra vez, la diferencia entre una y otra no es una diferencia entre ser y no ser, real/irreal, sino que la segunda es más verdadera que la anterior. Recordemos que el postulado del empirismo sostiene que las cosas son tal como se las experimenta, y de allí que sea inválido negarle realidad a una u otra experiencia.

Sin embargo, todavía podría preguntarse, ¿cómo es posible trazar una distinción entre una ilusión y el caso verdadero? La estrategia del pragmatista es explayarse un poco más sobre la diferencia entre “as” y “that”.

Pongamos el caso, dice Dewey, de las líneas de Zöllner:²³⁵ se ven convergentes, pero *verdaderamente* son paralelas. La única forma de sortear el obstáculo de la pregunta que hiciéramos líneas arriba, ¿cómo identifico lo ilusorio del caso verdadero?, es mencionar que la experiencia de las líneas como divergentes *es una cosa cualitativa concreta o “that”*. Esa experiencia es lo que es, no puede negársele realidad. Llamarla ilusoria sólo es posible porque la cosa experimentada es real y contiene en sí los “elementos de su propia transformación”; no porque exista algo externo a la experiencia misma que discrimine el caso ilusorio de aquel que no lo es. Siempre y en todo lugar se tiene experiencia de los “*thats*”, de los qualia concretos que se aprehenden en un momento determinado. Decir a su vez que contienen en sí los elementos necesarios para su reconstrucción, no es otra cosa que afirmar que estos “*thats*” admiten

²³⁵ Se refiere a Johann Karl Friedrich Zöllner (1834-1882), astrofísico y astrónomo alemán, profesor en Leipzig. Entre otras cosas, inventó la ilusión óptica que lleva su apellido y que consiste, básicamente, en líneas paralelas dispuestas de modo que parezcan convergir en algún punto.

transformación en sucesivas experiencias de modo tal que devienen una experiencia cognitiva.²³⁶

Por lo tanto, la afirmación básica del postulado empirista sostiene que toda experiencia es real y que cada experiencia es alguna cosa. Todo lo que puede deducirse es que la mediación reflexiva es necesaria a los fines de que una experiencia se torne cognitiva y, por lo mismo, pueda afirmarse de dicho resultado que es verdadero o no, pero nunca más real, incluso genuinamente real, frente a aquella experiencia inmediata que también lo es.

4.1.3.2 Seis realistas y un objetor

El manifiesto

En 1910 aparece el artículo “The Program and First Platform of Six Realists”, que lleva las firmas de Edwin B. Holt, Walter T. Marvin, W. P. Montague, Ralph Barton Perry, Walter B. Pitkin y Edward G. Spaulding.²³⁷ Esta suerte de manifiesto

²³⁶ En un segundo artículo sobre empirismo inmediato, Dewey señala: “In other words, while I expressly state in my article that a thing which is rectified in a subsequent cognitive experience “contains within itself” (that is as part of its own concrete determinate thinghood) “the elements of the transformation of its own content”...” MW 3.169.

²³⁷ Holt, Marvin, Montague, Perry, Pitkin and Spaulding, “The Program and First Platform of Six Realists”, *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, Vol. 7, No. 15 (Jul .21, 1910), pp. 393-401.

Dos años después aparecerá el libro *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*, firmado por los mismos autores del manifiesto realista.

Edwin B. Holt (1873-1946), filósofo y psicólogo estadounidense. Estudió con William James y se doctoró en Harvard en 1901. Realizó trabajos sobre lo que se dio en llamar “conductismo cognitivo” (*cognitive behaviourism*).

Walter T. Marvin (1872-1944), enseñó filosofía en Princeton y en Rutgers College.

William Pepperell Montague (1873-1953) fue profesor de filosofía en UCLA y en Columbia. Fue presidente de la Asociación Americana de Filosofía entre los años 23 y 24.

Ralph Barton Perry (1876-1957), filósofo estadounidense. Obtuvo el grado de doctor en Harvard, universidad donde ejerció la docencia. Uno de sus libros más difundidos es una biografía intelectual de William James: Perry, R.B. (1935), *The Thought and Character of William James*.

Walter Boughton Pitkin (1878-1953) estudió filosofía y psicología en Columbia. En el debate de los nuevos realistas colaboró con las relaciones entre esta tendencia filosófica y la biología.

Edward Gleason Spaulding (1873-1940), filósofo estadounidense, fue profesor en Princeton.

parte de un análisis de la filosofía en donde se la muestra como el escenario de grandes desacuerdos cuyo resultado no es más que el advenimiento de una disciplina no científica, temperamental y subjetiva. Las discrepancias se deben al menos a dos cuestiones, una tiene que ver con el objeto mismo de la filosofía y la otra, mucho más importante todavía, a la falta de precisión y uniformidad en el uso de las palabras y a la casi inexistente “cooperación deliberada en la investigación”. Lo anterior, claro está, aleja a la filosofía de ciencias como la física y la química; en definitiva, tanto los problemas como sus soluciones son esencialmente personales. Los problemas genuinos de la filosofía se ven oscurecidos por esta falta de acuerdo en la terminología o en su hacer aislado, pero también obturan su progreso.

Frente a este panorama, el programa de los seis realistas es uno esperanzador — según los *seis*, claro—, una apuesta por el trabajo común que redundará en progreso y en credenciales de autenticidad para sus problemáticas. Tres son las etapas a las que se espera conduzca la cooperación: 1) búsqueda de enunciados de principios y doctrinas fundamentales, 2) constitución de un programa de trabajo constructivo que siga el método fundado en esos principios y doctrinas, 3) un esfuerzo en pos de obtener un sistema de axiomas, métodos, hipótesis y hechos.

Edwin Holt sostiene que las conferencias que siguen a esa presentación del diagnóstico sobre el quehacer filosófico y el programa alternativo poseen ciertas doctrinas comunes, como algunas tesis realistas sostenidas en el artículo producto de la cooperación. Lo más interesante de dicho esfuerzo colectivo es que, si bien cada autor firma su propia conferencia, su trabajo ha sido discutido, revisado y finalmente acordado por el resto de los autores. Una forma de trabajo que pretende tener la misma autoridad que la que ya poseen las ciencias naturales. La apuesta cooperativa de este

grupo es tentar a otros colegas a formar pequeños grupos de discusión con objetivos similares.

Si hay un autor que toma muy seriamente el esfuerzo cooperativo propuesto por los seis realistas es precisamente John Dewey, y lo hace tal vez siguiendo aquella concepción del método pragmático como uno que pretende esclarecer ideas. Para comprender cuáles son las objeciones con las que Dewey hace frente a la plataforma realista, resulta interesante rescatar las tesis más relevantes que cada uno de los realistas del manifiesto propuso.

Edwin B. Holt resume su posición con estas tesis:

- 1.- Las entidades (objetos y hechos, por ejemplo) estudiadas por la matemática, la lógica o las ciencias físicas, no son mentales.
- 2.- El ser y la naturaleza de esas entidades no están en ningún sentido condicionados por el hecho de ser conocidas.
- 3.- El grado de unidad, consistencia o conexión entre entidades es una cuestión que puede ser empíricamente comprobada.

Walter T. Marvin, por su parte, entiende que:

- 1.- La epistemología no es lógicamente fundamental.
- 2.- Existen muchas proposiciones existenciales y no existenciales que son lógicamente anteriores a la epistemología.

Los términos conocimiento, conciencia y experiencia, que se encuentran en el sentido común y en la psicología, no son lógicamente fundamentales, sino que son lógicamente posteriores al menos a partes de una teoría de la realidad que afirma la existencia de términos y relaciones que no son conciencia o experiencia.²³⁸

²³⁸ *Op.cit.*, 237, p. 395: “The terms knowledge, consciousness, and experience found in common sense and in psychology are not logically fundamental, but are logically subsequent to parts at least of a theory of reality that asserts the existence of terms and relations which are not consciousness or experience”.

3.- Existen ciertos principios de la lógica que son lógicamente anteriores a los sistemas de metafísica y de todas las ciencias. Uno de ellos es la “perspectiva externa de las relaciones”. Esquemáticamente esta doctrina señala que:

En la proposición “el término a está en relación R con el término b ”, aR en ningún grado constituye b , ni Rb constituye a , como tampoco R constituye a o b .

4.- La naturaleza de la realidad no puede inferirse meramente de la naturaleza del conocimiento.

5.- La proposición “Este o ese objeto es conocido” no implica que tal objeto esté condicionado por el conocer. En otras palabras,

nada nos fuerza a inferir que tal objeto es espiritual, que existe sólo como el contenido experiencial de alguna mente, o que no pueda ser en último análisis real tal como se lo conoce.²³⁹

Las tesis de Montague, uno de los impulsores para incluir los trabajos de Dewey en esta nueva publicación (me refiero al *Journal of Philosophy*...), intentan despejar el significado del término “realismo”. Para Dewey, algunas de estas tesis son cláusulas adecuadas para oponernos al idealismo. Según la primera, tesis el realismo sostiene que

las cosas conocidas pueden seguir existiendo sin alterarse cuando no son conocidas, o que las cosas pueden entrar y salir de la relación cognitiva sin perjuicio de su realidad, o que la existencia de una cosa no se correlaciona con o depende del hecho de que alguien la experimente, perciba, conciba, o sea de cualquier modo consciente de ella.²⁴⁰

²³⁹ *Ibid.*, p. 396: “In other words, it does not force us to infer such object is spiritual, that it exists only as the experiential content of some mind, or that it may not be ultimately real just as known”.

²⁴⁰ *Ibid.*: “Realism holds that things known may continue to exist unaltered when they are not known, or that things may pass in and out of the cognitive relation without prejudice to their reality, or that the

Y, según la segunda, el realismo se opone al subjetivismo y al idealismo epistemológico en tanto entiende que las cosas puedan existir al margen de la experiencia que de ellas se tenga, o, en otros términos, que las cosas *trascienden* la relación cognoscitiva misma.

Para Montague, el compromiso realista implica entre otras cuestiones lo siguiente: a) que la cognición es un tipo de relación que puede darse entre una entidad y un ser, b) que la cognición pertenece al mismo mundo que los objetos de ella, y c) por lo mismo, la relación cognoscitiva no es trascendental.

Ralph Barton Perry avanza sobre aquellas implicaciones del realismo que desmontan algunos presupuestos modernos. En primer lugar, se rechaza el dualismo cartesiano. Es posible este rechazo dado que la diferencia entre sujeto y objeto de conciencia no es una diferencia cualitativa o sustancial, sino una diferencia de lugar en la configuración de la relación cognitiva. Y algo más, el presupuesto cartesiano deja sin explicación la relación entre conciencia y naturaleza. En segundo lugar, problematiza la tesis berkeleyana que entiende la conciencia como *ratio essendi*, porque el realista afirma que la conciencia sólo selecciona su material de un campo de entidades que no ha creado precisamente la conciencia. Y por último, se desestima el argumento egocéntrico que afirma la no trascendencia de las entidades, porque se puede interpretar que la misma entidad posee inmanencia y trascendencia. Ambos serían predicados compatibles: una misma entidad pertenece a una clase pero a la vez la trasciende puesto que podría pertenecer a infinidad de otras clases.

Sin embargo, desde la perspectiva de Dewey, la tesis más problemática es la expuesta por Edward Spaulding. Este autor manifiesta que cualquier sistema que se

existence of a thing is not correlated with or dependent upon the fact that anybody experiences it, perceives it, conceives it, or is in any way aware of it”.

considere verdadero debe aceptar una doctrina lógica —“la perspectiva externa” de las relaciones— y un principio fundamental, a saber, que la verdad es independiente de la prueba, aunque la prueba no es independiente de la verdad. Un término y una relación, en el sentido que les confiere Spaulding, son elementos inalterables; un término, a su vez, puede estar en una o varias relaciones con uno o muchos términos. En definitiva, y aquí está lo más problemático, la perspectiva externalista vuelve lógicamente posible que el proceso de conocimiento y su objeto sean cualitativamente distintos.

El realismo bajo la lupa

“The Short-Cut to Realism Examined”²⁴¹ es el título del artículo en el que Dewey expone su respuesta a las pretensiones de los seis realistas. Es interesante señalar la forma en que Dewey asume la responsabilidad de la tarea cooperativa que la Plataforma realista sostiene como estandarte y rasgo *exclusivo*. Digo lo anterior porque para el pragmatista no sólo es noble sino también deseable la búsqueda de acuerdos, pero, y aquí lo peculiar, para obtener alguno es preciso poner el acento sobre los pasos críticos. Aunque parezca una perogrullada, y de hecho lo sea, es esta búsqueda e insistencia por *separar la paja del trigo* la que provoca las reacciones más enconadas contra Dewey y su pretensión de decirse “realista”. Pues, lejos de consenso alguno, el análisis del pragmatista lo lleva a la negación de la propuesta realista tal como la entienden Holt, Perry y los demás.

Claro que de la oposición a considerarse un realista en esos términos particulares que pretendiera el *grupo de los seis* no se sigue necesariamente la retirada hacia un idealismo, aunque históricamente así se entendiera. El punto de mayor complejidad, de

²⁴¹ MW,6.138.

cualquier forma, no es “curar” a Dewey de idealidad, sino entender si puede ser considerado un realista aunque se aleje de los presupuestos también realistas de la Plataforma.

Si por realismo entendemos anti-idealismo, Dewey está convencido de que el realismo está en lo cierto, en especial si concedemos que

es un paralogismo argumentar que porque las cosas deben ser conocidas antes de que podamos discutir el conocimiento de ellas, las cosas mismas deben ser siempre conocidas (o estar en relación con la mente).²⁴²

Sin embargo, el realismo no sólo puede entenderse de modo negativo, es decir, como la contracara del idealismo, sino que también supone tesis positivas de las que Dewey se desmarca. Entiende que hay un principio sobre el que descansa el aspecto positivo²⁴³ del realismo que es lo suficientemente oscuro como para prestarle la debida atención, la doctrina de las “relaciones externas”.²⁴⁴

Intentar derivar conclusiones sobre la existencia a partir del análisis y manipulación de un concepto me parece que tiene un dejo a racionalismo del viejo estilo más que a realismo (excepto que se trate del realismo platónico medieval).²⁴⁵

²⁴² MW, 6.138: “...that it is a paralogism to argue that because things must be known before we can discuss knowledge of them, things must themselves always be known (or in relation to mind)”.

²⁴³ Por “aspecto positivo”, Dewey entiende la pretensión del realismo de constituir un *-ismo*, esto es, de implicar algo más que el enunciado negativo de no ser idealista.

²⁴⁴ Recordemos que el problema de qué sea una relación externa y qué consecuencias tiene para el caso del realismo es la tesis expuesta, en la Plataforma, por Edward Spaulding.

²⁴⁵ *ibid.*, 6.139: “To attempt to derive conclusions regarding existence from analysis and manipulation of a concept seems to me to savor more of old-fashioned rationalism than of realism –unless it be Platonic-medieval realism”.

La noción de *concepto*, incluso en el racionalismo, presenta ambigüedades. Unas que intentará despejar Dewey para que pueda cumplirse con el cometido crítico que implica tanto la cooperación intelectual como el consenso mismo.

Habría dos ambigüedades básicas, según se entienda al *concepto* relacionado con términos (I) o con existencias (II).

En cuanto a (I), Dewey menciona que aquella doctrina supuesta en el realismo hablaría de la relación que entre sí mantienen los términos de una proposición. Y se pregunta si el alcance de la relación es connotativo o denotativo. En el primer caso significaría que el contenido lógico de un término no se modifica cuando establece una relación con otro contenido lógico; el segundo implicaría que la existencia a la que el contenido lógico se refiere no se ve modificada por la referencia. Ahora bien, de considerar el aspecto connotativo, tendríamos que hacer una diferenciación más según se entienda el conocer como un proceso activo (esto es, el desarrollo de una investigación cuyo resultado es abierto) o como resultado, como habiendo sido obtenido. Cuando lo entendemos como resultado, es sin duda verdadero que el contenido de los términos de una proposición no se ve afectado por el hecho de ubicarse en una relación determinada entre ellos. Cualquier otra concepción es suicida, dice Dewey, porque nos llevaría a un regreso infinito que contradice abiertamente la cláusula de que el conocimiento ha sido alcanzado. Sin embargo, no se entiende cuán relevante pueda ser para el realismo la insistencia sobre esta verdad que, para Dewey, no es otra cosa que el principio de identidad. En otras palabras, es algo que todo sistema filosófico admitiría sin comprometer cualesquiera otros aspectos suyos. Supongamos que hablamos de la siguiente proposición: que las existencias experimentan cambios por el hecho de ser conocidas. Cada uno de estos términos, “existencia”, “conocer” y la

relación “experimentar cambios”, tienen un significado —dentro de la proposición— fijo, inalterado e independiente.

Consideremos la hipótesis de que la doctrina afirma que los contenidos no sufren cambio alguno en el conocer si se considera éste como un proceso activo de investigación. Este caso para Dewey resulta abiertamente falso. Para el autor, el significado de un término es muy distinto al inicio de la reflexión científica que al final de la misma.

El realista, al ignorar la distinción entre conocer, entre pensar o investigar activamente, y conocimiento alcanzado, ignora también los problemas de la duda, la hipótesis y el error. Obtiene una fácil victoria porque presupone un ideal completado sin decir mediante qué criterio distingue entre el ideal estático del conocimiento poseído, en el que los significados no sufren cambios, y el proceso activo de conseguir conocimiento, donde los significados permanentemente se modifican por las nuevas relaciones en las que entran.²⁴⁶

Veamos qué ocurre con el aspecto denotativo. En líneas generales implica que la existencia conocida no cambia al ser referida en una proposición. Esto, dice Dewey, es completamente axiomático porque *no podemos cambiar de parecer a mitad de camino*. Digamos, siguiendo el ejemplo del autor, que uno no puede comenzar refiriéndose a vacas y abruptamente cambiar la referencia a caballos. De cualquier manera, esa verdad es compatible con un cambio de significado en la existencia referida porque se ha tornado un objeto de conocimiento. También es consistente con la alteración de la existencia misma por medio del conocer, de igual forma que con la doctrina de que el

²⁴⁶ *ibid.*, 6.139: “Now the realist in ignoring the distinction between knowing, between active thinking or investigating, and achieved knowledge ignores also the problems of doubt, hypothesis, and error. He wins an easy victory because he assumes a completed ideal without telling by what criterion he distinguishes between the static ideal of possessed knowledge in which meanings do not undergo change, and the active process of getting knowledge, where meanings are continuously modified by the new relations into which they enter.”

propósito del conocimiento es provocar alguna alteración. Una concepción diferente sólo implica que los cambios son fatales para la identidad de una cosa. El ataque de Dewey no es sospechar una tendencia eleática en los realistas sino mostrar que el compromiso de éstos con la teoría externalista los conduce a concebir al conocimiento como mero accidente o como algo supranatural. Por ello se permite este paso argumental:

Si conocer una cosa es un factor dentro del proceso normal de una cosa bajo ciertas condiciones de esa cosa, entonces que la cosa sufra cambio en el conocer es tan coherente con la conservación de su propia identidad como el crecimiento de una planta es compatible con el hecho de mantener su integridad como planta.²⁴⁷

Se refiere a continuación al caso (II), esto es, a pensar la relación externa como una que se da entre el concepto y las existencias. Una de las preguntas que surge es si esta relación es una que involucra a los términos de una proposición, y en ese caso, qué garantías tenemos de transferirla a una cuestión muy diferente, a saber, la relación entre la proposición y las existencias. Pero de aceptar lo anterior tendríamos que pensar que tal vez el realista acepta que ser una cosa es igual a ser un término en una proposición. Podría pensarse también que se trata de una relación de una existencia con otra. Y esta relación, sostiene Dewey, es falsa: las relaciones biológicas y químicas, por ejemplo, vienen acompañadas por una seria alteración de las existencias previas. Podría admitirse sólo para las relaciones espaciales, ni siquiera para las relaciones físicas, en las que también se da alguna que otra alteración. Ahora bien, podemos considerar que el conocer es una existencia, un evento que se relaciona con otros. Lo que le acontece a las

²⁴⁷ *ibid.*, 6.140. "More specifically, if knowing a thing is a factor in the normal process of a thing under certain conditions of that thing, then for that thing to undergo change in knowing is as consistent with its retaining its own identity as the growth of a plant is compatible with its maintaining its integrity as a plant".

existencias cuando sobrevienen “eventos conocidos” es una *cuestión de hecho*, ninguna manipulación del concepto “relación” podrá decirnos si se trata de un caso similar a la relación biológica, química o espacial.

Uno de los seis realistas sostiene que la teoría externa de las relaciones es la base de una inferencia para la posibilidad de estipular como cualitativamente diferentes el proceso de conocer, por un lado, y el objeto, por otro. La posibilidad misma de una inferencia sólo se da si aceptamos que el proceso de conocer es un término del conocimiento, y la existencia conocida otro. Para Dewey, por el contrario, la evidencia muestra que el proceso de conocer no es un término proposicional.

Una vez que se ha esquematizado el problema de la conceptualización, el pragmatista argumenta que la plataforma realista pasa por alto dos problemas: uno, la idea de que el proceso de conocer es un evento natural relacionado con otros eventos también naturales, y otro, el de la obtención de conocimiento, del paso de la duda y las conjeturas a conclusiones fundadas. En definitiva, sostiene, sus argumentos son una protesta contra este nuevo movimiento que trata de obtener resultados manipulando el concepto que, como ya ha tratado de mostrar, es ambiguo y acrítico (al menos en el uso que le dan los realistas). Porque tal como él la concibe, esta estrategia es la perpetuación de la característica más recalcitrante del idealismo, es decir, sofocar la investigación de problemas especiales cubriéndolos con un patrón estereotipado. Los realistas deberían, antes de instituirse como un *-ismo*, preguntarse cuestiones como: ¿es el conocer un evento natural?, ¿la lógica describe la obtención del conocimiento valiéndose de un concepto de conocimiento obtenido que sirve como término límite, o más bien es una teoría del conocimiento obtenido?, ¿qué relación se establece entre el conocer como un evento, un suceso, y el conocimiento entendido como relación lógica, ya sea de términos o de cosas?

4.1.3.3 *Contra el realismo epistemológico: una discusión en torno al estatus de la percepción.*

Nos llama a reflexionar esta mención de que Dewey entró a la controversia entre realistas e idealistas atacando, fundamentalmente, las tesis realistas. Una de las razones por las cuales el autor se enfrenta con esta perspectiva filosófica tiene que ver con una idea que se reproducirá —de modos diversos— a lo largo de toda su obra. Dicho en pocas palabras, Dewey se dice “realista”, pero para probar qué tanto su filosofía asume este tipo de compromiso necesita desmarcarse del realismo proclamado por sus contemporáneos. El problema con este tipo de realismo tiene que ver con un supuesto que, según el autor, es compartido por los idealistas. Incluso, sostiene, se puede arriesgar una hipótesis más contundente: si el realista desconoce esta pauta común, deja la puerta abierta para el planteo idealista. Como vemos, una jugada que apela al test pragmático para dirimir cuándo y bajo qué condiciones se puede afirmar que una contienda es legítima. En el ensayo titulado “Brief Studies in Realism”,²⁴⁸ Dewey afirma que los idealistas siguen esgrimiendo los mismos argumentos haciendo caso omiso de las múltiples estrategias que los realistas les han opuesto. La pregunta del pragmatista es: ¿por qué se desconocen los argumentos realistas? La respuesta inmediata que nos ofrece implica deducir que el conflicto se reduce a un esquema argumental fallido de los realistas; específicamente, porque muchos de ellos le adscriben a la percepción un “estatus cognitivo inherente”. O lo que es igual, afirmarían que la percepción constituye un caso de conocimiento. Este tipo de realismo es identificado como “directo” (*presentative*) y se opone a la perspectiva realista que sí

²⁴⁸ MW, 6.103

admitiría Dewey, el realismo naïve. En líneas generales, el primer tipo de compromiso asume a la vez otro, a saber: la ubicuidad de la relación de conocimiento. En este sentido, el conocimiento de cualquier clase debe tratarse como un caso de presentación a un conocedor. La tesis realista quedaría subsumida en esta cláusula: “el objeto percibido es el objeto real”, en donde parecería que hay algo que es real y en permanente contacto con algo que no lo es.

Pensemos en el ejemplo de Dewey para aclarar este punto: supongamos que hablamos de una estrella y el efecto de la luz visible de la misma. En ese caso, nos dice, hay una duplicidad numérica. Ahora bien, si tratamos la percepción como un caso de conocimiento, el conocimiento refiere a la estrella pero no lo es de la estrella, sino que conocemos algo más o menos irreal (porque el objeto real sería la estrella). Se podría decir también que la cosa conocida en la percepción (la luz visible) contrasta con la “fuente física y causa del conocimiento” (la estrella). De este modo, la cosa conocida a través de la percepción está en relación con un conocedor, pero la estrella entendida como fuente y causa no lo está. En consecuencia, se trataría de una diferencia entre el objeto como causa de conocimiento y el objeto como conocido que, como ya ha dicho, está en relación con la mente. Este paradójico resultado podría evitarse si afirmamos con el realismo naïve que:

La estrella astronómica es un objeto real, pero no “el” objeto real; la luz visible es otro objeto real, que —cuando sobreviene el conocimiento— se descubre que es un acontecimiento que forma parte de un proceso continuo con la estrella. Dado que la luz vista es un evento dentro de un proceso continuo, no existe un punto de vista desde el cual su “realidad” contraste con la de la estrella.²⁴⁹

²⁴⁹ MW, 6.106: “The astronomical star is a real object, but not “the” real object; the visible light is another real object, found, when knowledge supervenes, to be an occurrence standing in a process continuous with the star. Since the seen light is an event within a continuous process, there is no point of view from which its “reality” contrasts with that of the star”.

Si la percepción es un evento natural más, no existe ya la diferencia entre objetos como causas y presentaciones, sino más bien una relación natural entre eventos también naturales. Instalar las percepciones como casos de conocimiento conduce al realista “directo” a problematizar con otras instancias cognoscitivas —que para Dewey son las genuinas—: las inferencias. En muchas ocasiones, sostiene el autor, en las ciencias físicas el “objeto real” deviene conocido a partir de un proceso lógico; por ejemplo, la posición actual de una estrella se determina por cálculos y no por percepción. En esos casos, ¿el realista tendría que admitir que si la percepción es conocimiento de la causa, el objeto percibido es menos válido que el objeto de la inferencia? La única concesión que el pragmatista hace a los realistas directos es afirmar que si bien las percepciones no son casos de conocimiento, adquieren por su uso como parte de la evidencia para determinar, calcular, inferir ciertos objetos, un estatus cognitivo. Por esta “segunda intención”, las percepciones se vuelven signos, pistas, objetos de escrutinio experimental:

El hombre de ciencia, *qua* científico, no se ocupa de las percepciones en sí, sino de éstas en la medida que arrojan luz sobre la naturaleza de algún objeto alcanzado en virtud de la evidencia. Y dado que todas esas inferencias tratan de culminar en una nueva percepción (como su test de validez), el valor del conocimiento inferencial depende de la percepción.²⁵⁰

Ciertas percepciones —no sólo en la ciencia sino también en la vida cotidiana— han perdido su cualidad originaria al transformarse en signos. El hábito mismo ha

²⁵⁰ MW, 6.109: “The scientific man, as scientific, cares for perceptions not in themselves, but as they throw light upon the nature of some object reached by evidence. And since every such inference tries to terminate in a further perception (as its test of validity), the value of inferential knowing depends on perception”.

constituido ciertos eventos perceptuales como señales o signos debido, justamente, a su recurrencia. El caso más típico es el del lenguaje: los sonidos en sí mismos son nada más que meros eventos que, por el uso habitual como signos de otros eventos, se integran con lo que ellos significan. Pero en definitiva, arguye Dewey, es un propósito práctico el que está a la base de la automatización de estos eventos, no una cualidad intrínsecamente cognitiva que los hace signos.

Todo el planteo anterior conduce en línea recta a desestimar lo que ya mencionáramos, el carácter ubicuo de la relación de conocimiento. Pero para el autor también constituye uno de los pasos para cancelar “el problema del conocimiento”. Porque a grandes rasgos, el problema de la epistemología consistiría en trazar el camino que lleva del conocedor a lo conocido, ya sea que la respuesta apele a identificar el objeto real con lo percibido (la estrategia idealista)²⁵¹ o bien a diferenciar el objeto del sujeto (la estrategia realista). Este problema sólo se sostiene si se acepta la hipótesis del conocimiento como omnipresente. Por ello es que Dewey pretende socavar las premisas del realismo directo que conduce sin más al realismo epistemológico:

En todo caso, bajo el supuesto de la ubicuidad de la relación cognoscitiva respecto a un yo, el realismo directo se ve obligado a aceptar como auténtico el problema del conocimiento, y en consecuencia, a convertirse en un realismo epistemológico, dando un paso más allá tanto del realismo naïve como del naturalista. El problema es especialmente crítico para un realismo directo porque el idealismo ha hecho precisamente de la ubicuidad de la relación su axioma, su fórmula mágica.²⁵²

²⁵¹ Dewey dice que un ejemplo es igual que cientos, y enuncia el idealismo como aquella versión que hace del conocimiento un estado de la mente y, por lo mismo, enuncia que las cosas materiales no son más que hechos mentales.

²⁵² MW, 6.113: “At all events, upon the supposition of the ubiquity of the knowledge relation in respect to a self, presentative realism is compelled to accept the genuineness of the epistemological problem, and thus to convert itself into an epistemological realism, getting more step away from both naïve and naturalistic realism. The problem is especially acute for a presentative realism because idealism has made precisely this ubiquity of relationship its axiom, its short-cut”.

Considerando precisamente esta hipótesis de la ubicuidad de la relación, realistas e idealistas agotan las posibilidades de respuesta. Ahora bien, Dewey entiende que si la relación en esos términos es un mito, tanto una respuesta como la otra devienen *irreales* ya que desaparecería el problema del que dicen ser soluciones. Un problema epistémico que no asuma esta premisa podría ser tratado, según Dewey, apelando a métodos naturales. Y no debería comprometerse con esta premisa si se entiende que el conocimiento es, biológicamente, “una diferenciación de la conducta orgánica”. El conocer es algo que le sucede a las cosas en el curso natural de su acaecer, de ningún modo es la irrupción de un único tipo de relación no natural. Por lo tanto, deberá admitirse la segunda proposición pragmática que se deriva de aquella que señala al conocimiento como un evento natural entre otros, a saber:

En esta continuidad natural, las cosas al hacerse conocidas sufren un cambio cualitativo específico y detectable.²⁵³

No es, entonces, que no exista un problema epistemológico, lo que sucede es que, vista esta revisión de la relación epistémica como una entre otras que se generan entre eventos naturales, desaparece la problemática de relacionar sujeto y objeto. Dewey insiste una y otra vez que el problema epistémico tradicional surge de la ruptura de la experiencia, o que se manifiesta sí y sólo si: a) pensamos *sujeto y objeto* como habitantes de ámbitos separados, distintos y discretos, b) la relación entre ambos es una no natural, y c) la relación cognitiva es “la” única relación que establece una existencia; esto es, si se piensa el conocimiento como *un caso de la presentación de algo a un conocedor*. Negar cualquiera de esos ítems supone afirmar que: a) la experiencia es

²⁵³ MW,6.121: “...in this natural continuity, things in becoming known undergo a specific and detectable qualitative change”.

continua, y en su misma presentación contiene no sólo las cosas en tanto que conocidas, sino aquellas que padecemos, evitamos, gozamos, etc.; b) la relación entre eventos naturales es del orden de lo natural y nunca sobreañadida; y c) la relación de conocimiento es una conducta biológica más que se instituye en una trama de acontecimientos que, además de reconocer otras relaciones (estéticas, por ejemplo), admite la relación cognitiva como aquella que opera cambios en los eventos.

Otra estrategia para desestimar el problema epistemológico que “aqueja” a realistas e idealistas²⁵⁴ aparece claramente expuesta en “Realism Without Monism and Dualism”.²⁵⁵ Allí sostiene Dewey que tal vez el problema de los realistas (identificados aquí con los realistas críticos)²⁵⁶ sea el mismo problema que él trata de dilucidar, pero que la metodología que aquellos proponen y la suya son radicalmente diferentes. Su objeción al “método epistemológico” es que ignora el método que se ha probado fructífero en otras áreas de investigación. Y que lo hace porque se ha comprometido de manera acrítica con una tradición psicológica obsoleta acerca de estados psíquicos, sensaciones e ideas. No hay duda —sostiene el autor— de que si partimos de estos supuestos, el problema se vuelve insoluble, excepto que se introduzcan nuevos supuestos que tienen que ver con una trascendencia de algún tipo para conectar, por ejemplo, ideas y cosas. El punto de partida debería ser no los supuestos, que tarde o temprano habrá que abandonar cuando estamos frente a un caso probado de conocimiento (que siempre culmina con verificaciones experimentales), sino

²⁵⁴ Charlene Seigfried sostiene taxativamente: “From the point of view of the pragmatist turn to the full fact or transactive carácter of human experiencing, the realism/anti-realism debate endemic to metaphysical discourse can only be a distraction.” C.H.Seigfried, “Pragmatist Metaphysics? Why Terminology Matters”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XXXVII, nº 1 (invierno de 2001), pp. 13-23.

²⁵⁵ MW, 13.40.

²⁵⁶ “Entre los realistas críticos destacan [...] una serie de filósofos angloamericanos (Richard Montague. Roy Wood Sellars, Arthur O. Lovejoy), defensores de un dualismo ontoepistémico nítido a cuya luz contenido y objeto son ontológicamente distintos, y partidarios asimismo de un dualismo psicofísico que asigna un papel relevante a la actividad mental”. Jacobo Muñoz, “Realismo”, en Jacobo Muñoz (dir.), *Diccionario Espasa de Filosofía*, Madrid, 2003, p.734.

precisamente esos casos. ¿Por qué de esos casos y no de otros decimos que hay conocimiento? ¿Cómo se obtuvo o cómo pudimos discriminarlo de la fantasía y la poesía? La ciencia ha probado que la forma más sólida de obtener generalizaciones es partir del análisis de casos específicos y concretos; por tanto, si hemos estado de acuerdo en que así se procede en un caso, ¿por qué no hacer extensivo este proceder al caso particular del conocimiento? Nuestra concepción del conocimiento cambiaría radicalmente si tomáramos como puntos de partida nuestros mejores logros.

Nuevamente, entonces, tanto las connotaciones realistas que admite Dewey para su perspectiva teórica, como las críticas mismas a la controversia realistas/idealistas, surgen como corolarios de una forma de pensar el conocimiento desde un lugar diferente. Algo del orden de lo que el sentido común entiende que es la práctica de “pensar” y que, reelaborado reflexivamente, reafirma no sólo el carácter práctico del pensamiento sino también su continuidad con otros modos de apropiarnos, enriquecer y comprender la experiencia.

Si tuviéramos que pedirle al pensamiento naïve de la vida que presente, con un mínimo de elaboración teórica, la concepción de su propia práctica, la respuesta que obtendríamos no sería muy diferente de la que sigue: pensar es un tipo de actividad que realizamos de cara a una necesidad específica, del mismo modo que otros necesitan dedicarse a cualquier otra actividad, conversar con un amigo, trazar el plano de una casa, salir a caminar...etc. En general su material es cualquier cosa que en el vasto universo le parece relevante para esa necesidad, esto es, cualquier cosa que pueda servir como recurso para definir la dificultad o como sugerencia sobre los modos para tratarla eficazmente. La medida de su éxito, su estándar de validez, es precisamente el grado en que el pensamiento realmente se deshace de la dificultad y nos permite seguir adelante

con modos más directos de experiencia, que inmediatamente adquieren un valor más seguro y profundo.²⁵⁷

Esta “transacción” en la experiencia, que hace del pensamiento una herramienta más de la supervivencia, erosiona buena parte de los posibles entendimientos que ni a Dewey ni al pragmatismo les fueron concedidos. Dos años más tarde, y a raíz de los desacuerdos y las malas interpretaciones de su “teoría lógica”, John Dewey dirá lo siguiente: con asombrosa unanimidad los críticos han olvidado algo fundamental del pragmatismo, es decir, que al reinterpretar la naturaleza y función del conocimiento, ha sido necesario reformular toda la “maquinaria cognitiva”. Ideas, sensaciones, conceptos, la noción misma de pensamiento, etc., todo ha pasado por el tamiz pragmático que redundaba, según entiende Dewey, en la forma más realista que se ha ofrecido hasta el momento. Una forma de realismo que, como pretende Godfrey-Smith, se entrelaza con las tesis naturalistas que atraviesan la obra de Dewey en los últimos años de su extensa producción. La fórmula para entender este tipo de realismo se condensa en la expresión *realismo naturalista*, y es de lo que daré cuenta a continuación con el objetivo último de torcer el destino de esta expresión.

4.2 El conocimiento como experiencia

John Dewey insiste en que al pragmatismo se le negaron todas las “revoluciones” que promovió para instalar en el debate la profunda diferencia entre el conocimiento entendido como presentación a un conocedor y el conocimiento como poseyendo un *significado que se aproxima a la connotación del término “ciencia”*.

²⁵⁷ MW, 2.294

Para el sentido común, conocimiento es “*knowing how*”, designa habilidades que operan para anticipar la conducta futura de cosas y personas de modo tal de tomar los recaudos necesarios para actuar en consecuencia. También este término designaría todas las creencias y proposiciones que sostenemos con alguna garantía de que son razonables o de que están fundadas. Ambos usos, dice Dewey, ya contienen ciertos criterios o, para ser más fieles al texto,²⁵⁸ contrastes definidos entre lo que es meramente una convicción infundada, la impericia que supone la falta de familiaridad con el asunto problemático, etc.

Ahora bien, el uso epistemológico de “conocimiento”, dice Dewey, tiene un valor que es *absolutamente desconocido en la vida cotidiana*. Como hemos reiterado líneas atrás, la palabra en su sentido epistémico cubre todas y cada una de las presentaciones de todas y cada una de las cosas a un conocedor. Pero éste es un uso indiscriminado del término que es extraño para la vida diaria. Aunque es un uso inevitable si hacemos de la percepción un modo de conocimiento, y entonces y sólo entonces,

el problema de “la posibilidad, naturaleza, y alcance del conocimiento en general” es también inevitable. Espero no ser considerado ofensivamente pragmático si sugiero que esta indeseable consecuencia es una buena razón para no aceptar la premisa de la que se deriva.²⁵⁹

Pero si la vieja teoría que hacía de la percepción un modo de conocimiento es desplazada de la descripción pragmatista de conocimiento, y arrastra consigo la problemática tradicional de la epistemología (alcance, posibilidad, naturaleza del

²⁵⁸ MW, 6.112.

²⁵⁹ *ibid.*: “...the problem of “the possibility, nature, and extent of knowledge in general” is also inevitable. I hope I shall not be regarded as offensively pragmatic if I suggest that this undesirable consequence is a good reason for not accepting the premise from which it follows, unless that premise be absolutely forced upon us”.

conocimiento), ¿acaso la epistemología es abandonada?, ¿o existe lugar para una problemática epistemológica diferente? ¿Cuál sería entonces esta “nueva epistemología”? Habría, al menos, un problema epistemológico:

He tenido ocasión antes de enfatizar que si uno identifica “conocimiento” con aquellas situaciones que implican la noción de inferencia, el problema del conocimiento es el arte de guiar esta función de la manera más efectiva. Esa afirmación vale cuando consideramos el conocimiento como una relación de las cosas en la situación de conocimiento.²⁶⁰

Si el conocimiento es el arte adecuado para propiciar mejores y mayores inferencias, puede decirse que el problema de aquél se reinterpreta en términos de “cómo” mejorarlo o cómo obtener resultados cada vez más seguros y fructíferos. Es extraño preguntarse por la posibilidad del conocimiento, dado que, según el pragmatista, el conocimiento es un hecho y refiere a los mejores logros obtenidos en el continuo que llamamos *experiencia*. Ni el científico ni el hombre común piensan que hay un puente que cruzar o un vacío que llenar entre mundos fijos y apartados: la realidad por un lado, y las ideas subjetivas que el sujeto elucubra por otro. Todo lo que ven es un pasaje ininterrumpido, libre y fluido que va desde la experiencia ordinaria hasta el pensamiento abstracto, del pensamiento a los hechos, y de las cosas a las teorías. Y no para interrumpirse en este punto, sino para continuar indefinidamente este proceso una y otra vez.

La observación queda supeditada al desarrollo de las hipótesis explicativas, los métodos deductivos permiten el uso de los particulares en las descripciones, y las

²⁶⁰ MW, 6.121: “I had occasion earlier to remark that if one identifies “knowledge” with situations involving the function of inference, the problem of knowledge means the art of guiding this function most effectively. That statement holds when we take knowledge as a relation of the things in the knowledge situation.”

inferencias dejan paso a la acción.²⁶¹ Todo lo que hay en una investigación revela este dato de la continuidad entre aquello que se observa y perturba en la experiencia y admite maneras de resolución por medio de la intervención eidética (hipótesis, proposiciones) y experimental (inferencia, asertabilidad) en el seno mismo de esa experiencia.

En todos los casos el problema es el mismo: cómo propiciar la generación de mejores hipótesis explicativas y cómo intervenir de manera más adecuada en la experiencia para resolver las situaciones problemáticas, confusas, desequilibrantes. En definitiva, estamos ante un problema práctico que en principio parece meramente instrumental de no mediar lo que podríamos denominar “el problema filosófico central” de John Dewey. Esto es, cómo conciliar las instrumentalidades con los fines, o, como menciona Rockefeller, ¿cómo podemos aceptar la ciencia y sus logros y conservar el reino de los valores?

La raíz del problema del conflicto entre ciencia y valores yace “en la aceptación acrítica previa de la noción tradicional que sostiene que el conocimiento reclama para sí un acceso monopólico a la realidad”.²⁶²

Resurge en esta confrontación entre lo ideal y lo real (los valores y los logros de la ciencia) el viejo problema de identificar lo real con lo conocido. Esta correspondencia ha viciado, según el pragmatista, otros acercamientos experienciales porque fueron reducidos y tratados como casos de conocimiento. Así, la ciencia entre en conflicto con una cosmovisión que reclama también la realidad objetiva de los valores estéticos, morales y religiosos. La ciencia se vuelve autoridad para discriminar lo real de lo irreal, pero esta autoridad conlleva la mutilación de gruesas partes de la

²⁶¹ MW, 2.306.

²⁶² *op.cit.*, 43, p.389.

naturaleza porque les niega esas características de las cosas que las hacen admirables, odiosas, feas, bellas, deseables. La falacia intelectualista consiste precisamente en esto: la naturaleza no es más que una agrupación de materia inerte moviéndose descolorida, ajena, ciega. Y una *otredad* compuesta de meras ilusiones, fantasías, *fantasmagorías* de los sujetos.

A aquella falacia se le opone una consideración pragmática que estará en el trasfondo de la producción no sólo de Dewey, sino también de los otros pragmatistas como James y Schiller: *la doble caracterización de las existencias*.

Empíricamente, cada objeto experimentado posee cualidades inmediatamente percibidas, cualidades que se sufren o se gozan: lo temible o lo bello, por ejemplo. No son subjetivas, son lo que son, dirá Dewey, por su propio derecho.

La otra caracterización de las existencias surge de la consideración de que las cualidades individuales se muestran interconectadas; son partes de interacciones con otras existencias, interacciones que se extienden hacia el pasado y hacia el futuro. Hacia el pasado en tanto que cada existencia es consecuencia de otras que la precedieron, y hacia el futuro porque ellas mismas originarán otras ocurrencias.

Este aspecto de las cosas no es percibido directa o inmediatamente. Se aprehende por medio de la reflexión, y tal reflexión se perfecciona en los métodos de investigación científica. De modo tal que las existencias devienen objetos de conocimiento tanto como de experiencia directa. Dewey realmente restringe el uso del término “conocimiento” a la aprehensión de las interrelaciones de las cosas y los mecanismos causales, que él entiende que constituye la sustancia del conocimiento científico. El conocimiento, en sentido estricto, se refiere a cómo se producen las cosas y al uso o función instrumental de las cosas —en tanto que causas— en sus relaciones con otras cosas.²⁶³

²⁶³ *ibid*, p.392: “This aspect of things is not directly and immediately perceived. It is apprehended through reflection, and such reflection is perfected in scientific methods of inquiry. Thus existences become

Esta reubicación del conocimiento, de la ciencia, de los valores, es una que se despliega profusamente en los textos que muchos autores denominan “naturalistas”.²⁶⁴ Es también una reubicación que parece cerrar el círculo de una producción intelectual que vuelve a emplazar claramente la preocupación de Dewey en la conciliación del mundo de los fines y el mundo de la naturaleza. Una preocupación para la que hubo de ofrecer una respuesta *à la* Hegel y que dio por infecunda y, tal vez, infundada, en sus años pragmatistas.

Desde mi perspectiva, el logro de la última etapa no es haber avanzado hacia un tipo de realismo vinculado estrechamente a sus supuestos naturalistas. Su mejor baza es haber hecho desaparecer la controversia precisamente por ser “naturalista”. A pesar de sus intentos por seguir denominando a su filosofía como un esfuerzo “realista”, lo mejor de su producción es la irrupción de una “metáfora” mucho más rica para pensar otros problemas, porque como él mismo sostuvo:

... ¿no es cierto que la eliminación de estos problemas tradicionales habría de permitir a la filosofía dedicarse a una tarea fructífera y necesaria?²⁶⁵

objects of knowledge as well as of direct experience. Dewey actually restricts use of the term “knowledge” to the apprehension of the interrelations of things and causal mechanisms, which he understands to be the substance of scientific knowledge. Knowledge is strictly concerned with how things come to be and with the use or instrumental function of things as causes in their relations with other things.

²⁶⁴ Se hace referencia a los siguientes textos: Dewey, John (1920), *Reconstruction in Philosophy*. Nueva York, Henry Holt and Co.; Dewey, John (1925), *Experience and Nature*. Chicago y Londres, Open Court Publishing Co.; y, Dewey, John (1929), *The Quest for Certainty: a Study of the Relation of Knowledge and Action*. Nueva York, Minton, Balch and Co.

²⁶⁵ Dewey, John (1955) *La reconstrucción de la filosofía*. Buenos Aires, Aguilar. Traducción de A. Lázaro Ros, pp.187-188 (la paginación corresponde a la edición en español, ver *Bibliografía*).

4.3 El período naturalista

The result of these divisions [volitional, emotive, intellectual...] has been the creation of a large number of problems which in their technical aspect are the special concern of philosophy, but which come home to everyone in his actual life in the segregation of the activities he carries on, the departmentalizing of life, the pigeon-holing of interests. Between science's sake, art for art's sake, business as usual or business for money-making, the relegation of religion to Sundays and holy-days, the turning over of politics to professional politicians, the professionalizing of sports, and so on, little room is left for living, for the sake of living, a full, rich and free life. (LW, 2.104).

Tal vez es esa fragmentación de la vida, la permanente ruptura con aquello que hace de ella algo completo, libre o, en definitiva, valioso, lo que desafía el pensamiento de Dewey en esos años de entreguerras en los que recrudece la fragilidad de lo que se estima y se intenta perpetuar. El juego de rupturas sucesivas que confina el arte al museo, la ciencia al manejo tecnológico, la religiosidad a pautadas horas de la semana, y que hace de los intereses comunitarios un negocio de políticos profesionalizados, refuerza la necesidad de pensar la relación entre ciencia y valores.

No es casual que en su último período el autor reedite *Ética* y *Cómo pensamos*,²⁶⁶ dos textos que parecen referir a dos problemas bien diferentes. Sin embargo, esas reediciones no son más que la puesta en escena de la insistencia deweyana por conciliar los aspectos morales, educativos, artísticos, cognoscitivos. Y esas reediciones siguen inmediatamente a sus esfuerzos por integrar lo real y lo ideal, los hechos y los valores.

²⁶⁶ Dewey, John (1932), *Ethics, revised edition* (en colaboración con James H. Tufts). Nueva York, Henry Holt and Co.; (1933), *How We Think, revised edition: A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process*. Boston, D.C. Heath and Co.

4.3.1 La reconstrucción

Escribe John Dewey en su *Reconstrucción de la filosofía* que el pulso de la filosofía está íntimamente ligado al pulso vital, social y cultural de un momento histórico. Es preferible que el nombre de un filósofo se pierda en las batallas de la época que le toca vivir que dejar como herencia un sistema que, vivo en un momento, será una carga pesadísima para las generaciones futuras. Rorty pensaría de esta declaración de principios de Dewey en clave testimonial de una filosofía edificante: ayudar a pensar a otros y con otros el momento histórico que atraviesan, envejecer y, tal vez, morir; aceptar que el tiempo también es algo que le acontece a los filósofos.

Pero más allá de lo edificante de la perspectiva de Dewey, aquel texto reconstructivo viene a ofrecer una lectura histórica de los condicionamientos pasados que actuaban como presentes en la década del 20 y entorpecían la crítica que está llamada a ejercer toda filosofía que se pretende conectada con la vida.

Allí decía nuevamente que era perentorio reformular una teoría del conocimiento que planteara como absolutamente falsa la premisa de las teorías del conocimiento heredadas, a saber: la teoría de la percepción subyacente que desconocía, y más, que iba en contra, de los descubrimientos de la ciencia. En definitiva, toda epistemología pasada formula su perspectiva sobre el conocimiento a partir de la aceptación de ciertas facultades independientes que se supone que todos los sujetos poseen.

Se requiere un cambio radical en la misma, por lo que se refiere a la materia sustancial en que ha de basarse dicha teoría; esta nueva teoría estudiará de qué manera se lleva a cabo el conocimiento (es decir, la investigación adecuada), en lugar de partir de la

suposición de que tiene que realizarse de acuerdo con puntos de vista relativos a las facultades u órganos que se han formado de una manera independiente.²⁶⁷

En tanto que no habrá de apelarse a facultades tales como sentidos, razón, etc., Dewey promueve el reemplazo del concepto de *razón* por el de *inteligencia*. Detrás de la palabra “razón” se oculta una capacidad que opera fuera de la naturaleza y, por lo mismo, la excede. Mientras que la inteligencia es un modo de operar inmanente, que actúa siempre dentro de la experiencia y cuya función es la de reestablecer, ordenar y configurar la relación medios/fines. Bajo ningún aspecto la inteligencia es *creadora de mundos*; afirmar algo por el estilo implica volver hacia el supuesto del idealismo de la modernidad: el conocedor como demiurgo.

En este punto podríamos hacerle decir a Dewey que no necesitamos ser “tan” modernos. La reconstrucción no necesita crear de la nada, sólo exige que la inteligencia opere ya no como

la modeladora original y la causa última de las cosas, sino como la remodeladora energética y calculadora de las fases de la naturaleza y de la vida que obstruyen el bienestar social.²⁶⁸

Es un cambio para nada menor, en tanto que no sólo ubica a la inteligencia en el plano inmanente de la experiencia, sino que la reinserta en una trama social, donde su objetivo último —si acaso tiene alguno— es propiciar el bienestar común. La inteligencia, como antes la razón (el concepto que el pragmatismo viene a destituir), no es un concepto asimilable completamente a la especulación y contemplación del curso que los acontecimientos siguen. La inteligencia pauta caminos, destraba causas y con

²⁶⁷ *Op.cit.* 265, p.28 (paginación de la traducción).

²⁶⁸ *Ibid.* pp.114-115.

ellas sus consecuencias no queridas; es, en definitiva, un factor práctico en la realidad. Es el interés práctico de los modernos, su idea de intervenir en los procesos naturales, su irrespetuosa manera de operar en el mundo frente a la contemplación estética y sosegada de los griegos. La infinitud y la posibilidad de que el mundo fuera una puerta que abriese a otras y otras, frente a la cerrazón de entelequias e ideas.

Los cambios sociales y políticos que llevan de los griegos a los modernos van dejando su huella en la manera de intervenir y concebir “lo natural”. Con el resultado actual de haber destituido finalmente las jerarquías o los órdenes del ser:

Yo creo que, sin estirar mucho las cosas, puede afirmarse que el resultado neto de este cambio de conceptos ha sido la sustitución del sistema feudal de un escalonamiento ordenado en clases generales, de rango desigual, por una democracia de realidades individuales idénticas en rango.²⁶⁹

Pero esa nivelación dejó ciega a la naturaleza y vació el mundo de los fines: el fluir mecánico de la primera, donde antes el griego había visto consumado su destino, abría el espacio para la interrogación por aquello que habría de perseguirse como bueno y deseable en los sujetos. La traducción que hace Dewey de este momento “trágico” de la historia se da en términos de la inauguración formal del problema de la epistemología. Porque, según el pragmatista, este conflicto surge como un intento de la modernidad en pos de conciliar los ideales que habían sido desplazados de la naturaleza con el comportamiento mecánico de ésta. Sin embargo, esa suerte de confusión es, para Dewey, condición de la emergencia de un posicionamiento diferente y esperanzador ante lo que se experimenta; que se hayan desterrado de la naturaleza los fines fijos es la primera condición para el juego libre de la imaginación y de la investigación humana.

²⁶⁹ *ibid.*, p. 130.

Un mundo natural, que no existe únicamente para la realización de determinados fines, resulta relativamente maleable y plástico; puede ser empleado con este o el otro designio. La primera condición necesaria para manejar la Naturaleza en beneficio del hombre es la de que sea posible conocerla mediante la aplicación de fórmulas mecánicas. Las herramientas y las máquinas son medios que es preciso utilizar. Únicamente si se considera a la Naturaleza como cosa mecánica podrá el invento y construcción sistemáticos de máquinas afectar a las actividades de la Naturaleza. La Naturaleza se somete a los designios del hombre porque ha dejado de ser esclava de finalidades metafísicas y teológicas.²⁷⁰

Claro que esta idea de los procesos mecánicos de la naturaleza y del control humano de los mismos pareció demasiado prosaica y que consumaba la asfixia de la posibilidad de exaltación estética y moral. Sin embargo, Dewey cree que el proceso que se inició a partir de esta construcción y relevamiento de los movimientos mecánicos de la naturaleza impulsó la idea de lo ilimitado de las potencialidades humanas, del

movimiento libre, de igualdad de oportunidades con independencia de límites fijos. Ha remodelado las instituciones sociales y, al hacerlo, ha desarrollado una nueva moral. Ha realizado valores ideales. Puede convertirse en filosofía creadora y constructiva.²⁷¹

Nuevamente, el deseo de domesticar el azar, de asegurar que esa naturaleza responda a nuestras pretensiones, no sólo ha dado origen a un trato igualitario en cuanto al contenido mismo del mundo refiere, sino que ha propiciado un orden social y una perspectiva de la moral completamente nuevos. El hombre ha impuesto sus finalidades, ha destronado la última atadura que lo anclaba a reyes y sacerdotes: se ha vuelto un

²⁷⁰ *ibid.*, pp.134-135.

²⁷¹ *ibid.*, p.138.

animal democrático (aunque, dicho sea de paso, para Dewey el “ideal” democrático estaba lejos de su contraparte existencial).

Pero también, el caso de pensar nuestra experiencia poblada de decisiones inteligentes y realizables en el corto o largo plazo es un argumento que Dewey utiliza a la hora de mostrar que, a pesar de que la experiencia es transitoria, precaria, hasta contaminada de azar, puede constituir un *terreno firme de creencia y guía segura de conducta*.

Contra todo empirismo, la experiencia es guía para la ciencia y para la moral. El viejo empirismo fue, como el suyo propio, un resultado de la experiencia. Pero en tanto la experiencia se ha visto modificada por las sucesivas relaciones establecidas en ella, aquello que pensaron los empiristas previo a la gran revolución científica ha sido superado.

Los griegos hacían de la experiencia particular una generalización, buscaban lo genérico, el rasgo que hacía de un hombre todos los hombres. El hábito surgía de este tratamiento generalizador de los rasgos particulares, y con ellos se establecían cursos de acción y se gestaban costumbres. Sin embargo, la costumbre no es garantía de inmovilidad o de certeza, la *experiencia* se muestra falible y limitada.

Precisamente la diferencia entre el empirismo clásico y el moderno se basa en una diferencia entre aquella concepción de la experiencia como limitante y cerrada y una concepción crítica de la experiencia que empezaría con Locke.

Dos cosas posibilitaron un nuevo concepto de experiencia y la relación entre ésta y la razón: el primero es un cambio en la naturaleza real de la experiencia, su contenido y sus

métodos, y el otro es el desarrollo de una psicología basada en la biología y que permite una “nueva formulación científica de la naturaleza de la experiencia”.²⁷²

La psicología de los siglos XVIII y XIX concibió a la vida mental como originada en las sensaciones que se reciben de manera separada y pasivamente, de modo que los sentidos son puertas o senderos para el conocimiento. *Ergo*, el conocimiento es lo primero, para él, casi podría decirse, trabajan los sentidos. Mientras que las vidas emotiva y volitiva constituyen una conjunción posterior de ideas y sensaciones de placer y dolor. Acción, emoción y deseo son, dice Dewey, *la estela de las sensaciones y de las imágenes*.

Los progresos de la biología desajustaron la idea anterior invirtiéndola: donde hay vida, hay actividad, un obrar. Esta actividad es continua y se ajusta al medio, *so pena de perecer*. Siempre hay modificación, por mínima que pueda ser, del medio que nos rodea.

El organismo actúa sobre las cosas que lo rodean, valiéndose de su propia estructura, simple o compleja. En su consecuencia, los cambios que produce en ese medio circundante reaccionan a su vez sobre el organismo y sobre sus actividades. El ser viviente padece, sufre, las consecuencias de su propio obrar. Esta íntima conexión entre el obrar y el sufrir o padecer es lo que llamamos experiencia. El obrar y el sufrir, desconectados el uno del otro, no constituyen ninguno de los dos experiencia.²⁷³

Pero los desarrollos en la biología no sólo promueven cambios en las perspectivas psicológicas dominantes; su fertilidad como explicación reside también en las consecuencias deducibles para la filosofía. Hay un cambio en cuanto a cuál es la

²⁷² *ibid.*, p.148.

²⁷³ *ibid.*, p.150.

categoría básica de la que debemos dar cuenta. Se desplaza la categoría de *conocimiento* a un plano secundario para dar lugar a la acción mutua que afecta a la dupla organismo/medio. Esta acción genera una adaptación que admite la utilización del medio o del entorno. El conocimiento es parte del proceso general de la vida. Insiste Dewey en su carácter secundario, pero no le resta en absoluto nada de su importancia. Una vez que hemos dirigido de manera inteligente nuestra acción para promover el ajuste con el entorno, el conocimiento tiene una función preponderante. Así, conocer forma parte del proceso mediante el cual *se sostiene y se desenvuelve la vida*. Por su parte, los sentidos ya no son la ocasión para el conocimiento, sino que son estímulos para la acción:

Es una clave en el obrar, un factor directivo en la adaptación de la vida al medio circundante. Cualitativamente es apremiante y no cognoscitivo. Todas las polémicas entre el empirismo y el racionalismo relativas al valor intelectual de las sensaciones resultan ya extraordinariamente anticuadas. La discusión acerca de las sensaciones debe colocarse en el capítulo del estímulo inmediato y de la respuesta al estímulo, y no en el capítulo del conocimiento.²⁷⁴

Siendo las sensaciones ocasión para la acción, que sean relativas no implica un problema para la esfera del conocimiento. Las sensaciones, sostiene Dewey, son del orden de lo emotivo y de lo práctico, antes que cognoscitivas o intelectuales. Un ejemplo para pensar en el reordenamiento propuesto por Dewey es el que él mismo concibe sobre alguien que escribe. Mientras se produce la escritura, el sujeto no siente la presión del lápiz sobre el papel o sobre la mano. Ahora, la punta del lápiz se rompe. En

²⁷⁴ *ibid.*, pp. 151-152.

ese instante hay una ruptura, se entiende de manera consciente que algo dejó de funcionar como lo hacía:

Este cambio emotivo actúa de estímulo para provocar un cambio necesario en la operación [...] la sensación actúa como gozne del reajuste de la acción.”²⁷⁵

En cierta forma, el racionalista tenía razón cuando afirmaba que las sensaciones eran verdaderos elementos del conocimiento, pero lo hacía por razones falsas y arrastraba de ello consecuencias tan falsas como las premisas mismas. Las sensaciones, por el contrario, no son parte de conocimiento alguno, son nada más que apremios, estímulos para *un acto de investigación que habrá de acabar en conocimiento*. Y algo de razón tenía el empirista al afirmar que la sensación es el principio del conocimiento, pero solamente en el sentido de que ésta es el estímulo que hace falta para investigar y, eventualmente, conducir al conocimiento.

Cuando las sensaciones son vistas como puntos de reajuste, bloquean la posibilidad de concebirlas atómicamente y luego “reclamar” alguna facultad que ejerza de unidad para establecer las conexiones entre unas y otras. Dicho llanamente, la experiencia se sitúa dentro del proceso del vivir, y en este proceso las sensaciones aparecen como choques, como instancias que estimulan las investigaciones.

Venimos entonces a reconocer que los verdaderos “materiales” de la experiencia consisten en maneras adaptables de acción, en hábitos, funciones activas, conexiones entre el obrar y el sobrellevar; es decir, coordinaciones de sensaciones para el obrar. La experiencia encierra dentro de sí misma los principios de conexión y de organización. Nada pierden estos principios en que sean vitales y prácticos en lugar de ser epistemológicos [...] Esta clase de organización inherente a la vida hace innecesaria una

²⁷⁵ *ibid.*, p. 153.

síntesis sobrenatural y sobre-empírica. Ella proporciona el fundamento y la materia para una evolución positiva de la inteligencia como factor organizador dentro de la experiencia.²⁷⁶

Frente a la visión esclavizante de los griegos que hacían de la experiencia el lugar del pasado, y la perspectiva de los modernos que ven la experiencia como el ámbito de la libertad por el hecho mismo de desplazar a la razón fuera de ella, la propuesta de Dewey hace de la experiencia el lugar de la convergencia del pasado y del futuro, de la libertad y el constreñimiento.

Una cosa es imaginar futuros posibles, otra muy diferente es realizarlos. De aquí que sea fundamental explicar este juego entre presente vivido y futuros pensados como una suerte de “dialéctica” entre lo real y lo ideal.

Para Dewey, lo ideal representa una proyección de las posibilidades imaginadas por los hombres que los estimula a nuevos esfuerzos y realizaciones:

La idea se convierte en punto elevado desde el cual se examina el panorama de la realidad actual con el fin de ver si no hay en él algo que nos sirva de indicación de cómo podríamos realizar la comunicación a distancia [...] La sugerencia o la imaginación, aunque sigue siendo ideal, es abordada como una posibilidad capaz de ser realizada dentro del mundo natural concreto, y no como una realidad superior aislada de ese mundo. En ese aspecto, se convierte en una plataforma desde la que examinamos los hechos naturales. Las cosas, observadas desde el punto de vista de esta posibilidad, nos descubren propiedades que ignorábamos hasta entonces [...] La posibilidad o idea es empleada como un método de observación de la existencia real; y, a la luz de lo que se logra descubrir, llega la posibilidad a tomar existencia concreta [...] El medio concreto que nos rodea es transformado en el sentido que deseamos; queda idealizado en la

²⁷⁶ *ibid.*, p. 155.

realidad y no simplemente en la imaginación. El ideal cobra realidad mediante su empleo como instrumento o método de examen, de experimentación, de selección y combinación de actividades naturales concretas.²⁷⁷

La idealidad de nuestros proyectos, entendida como proyección de nuestros anhelos, admite una metáfora diferente para ejemplificar al conocimiento mismo. Las perspectivas tradicionales hacían del sujeto un espectador que miraba el mundo como a un cuadro, finalizado ya por un artista ajeno a su condición humana. ¿Qué posibilidades hay de que esta contemplación, que en algunos casos ensalzará la obra y en otros rechazará la hechura por grotesca, generen otra cosa que no sea la distancia que separa a la obra del espectador? Todo lo que hay detrás de esta imagen es el supuesto de que conocer implica “aferrarse” a algo que ya está ahí.

El concepto de lo ideal y lo real fundiéndose en la misma trama de experiencia hace del sujeto el artista que pinta el cuadro. Y en ese caso, el rompecabezas moderno de casar en una misma relación al espectador y al cuadro se vuelve nulo, una pieza de museo como aquel cuadro y aquel espectador.

El pensamiento de la filosofía moderna se ha preocupado tanto de estos rompecabezas de la epistemología y de las disputas entre realistas e idealistas, entre fenomenalistas y absolutistas, que muchos estudiosos se preguntan qué es lo que le quedaría a la filosofía si a ésta se le quitase por un lado la función metafísica de distinguir entre el mundo noumenal y el mundo fenomenal, y por otro la función de explicar de qué manera un sujeto aislado puede conocer un objeto aislado.²⁷⁸

Vista la caducidad de estos interrogantes, Dewey arroja la piedra tal vez más compleja a la hora de evaluar el grado de “eliminacionismo” epistemológico de la

²⁷⁷ *ibid.*, p. 184.

²⁷⁸ *ibid.*, pp. 187-188.

propuesta del autor. Así dice acto seguido, y habiéndose preguntado por la posibilidad de una filosofía sin dualismos, que la tarea específica de aquélla debería concentrarse en los fallos y dificultades sociales y morales de la humanidad. Su tarea vital se traduce en la posibilidad de descubrir las causas de los males y propiciar el desarrollo de ideales que redunden en mejoras sociales deseables. El ideal —esto es, la propuesta y prosecución de fines— funciona como un método para comprender y corregir los males sociales concretos. Con más énfasis, si acaso es necesario, afirma que si se libra a la filosofía de la *huera metafísica y la ociosa epistemología*, revelamos el origen mismo de esta disciplina (su raíz social).

La filosofía puede realizar, si quiere, algo más que esta tarea negativa. Puede hacer para el género humano más fácil la tarea de dar en el dominio de la acción los pasos acertados, haciendo comprender que una inteligencia simpática e integral aplicada a la observación y a la comprensión de las realidades de las fuerzas sociales concretas, es capaz de forjar ideales, es decir, finalidades, que no serán ni ilusiones ni simples compensaciones emotivas.²⁷⁹

En este intento reconstructivo, entonces, Dewey ha pretendido reconsiderar el origen de la filosofía como una suerte de reproducción de escalonamientos sociales, costumbres, desarrollo de las ciencias, etc. Por ello es que la primera concepción de la experiencia en la antigüedad quedara asociada al conservadurismo y en la modernidad reclamase libertad.

La democracia es un estilo de vida que admite y *origina* un concepto diferente de experiencia que quedará atravesada de vida, de experiencia de vida. Lo real y lo ideal dejan de concebirse como una discusión epistémica y se desplazan hacia el ámbito de lo

²⁷⁹ *ibid.*, p. 194.

social y moral: cuáles son las condiciones efectivas de realidad social, cómo operaríamos en esta experiencia para efectuar cambios de acuerdo a nuestros fines o ideales (el aspecto ideal). De modo que la realidad social puede ser transformada; esta transformación es posible por la “corporalidad” que adquieren los ideales dentro de un proceso reestructivo guiado por la inteligencia que, como decíamos, es un órgano que está en función de la experiencia.

4.3.2 *La búsqueda del método*

Parecería que nada de lo que pueda agregar un texto como *La búsqueda de la certeza* colaborase para quitarnos de encima el fantasma de la discusión acerca de si debemos hacer o no epistemología pos-Dewey, tal y como ha sostenido Richard Rorty.

Podríamos adelantar una jugada para intentar *evitar* la incómoda situación de estar dedicándonos a una oscura disciplina del pasado. Esto es, podríamos pensar que todo el sentido de la reconstrucción es apelar a la idea de que el significado más atractivo (y de mayor alcance explicativo) de la contienda real/ideal es uno que opera en el ámbito de la moral. No en la metafísica, no en la epistemología. Y que, en todo caso, la epistemología se rechaza en lo que tiene de moderna, como disciplina que trata sobre el conocimiento entendido como presentación ante un conocedor. Pero siendo el conocimiento *la realidad ejecutando en sí misma transformaciones concretas*,²⁸⁰ habrá que sopesar otros argumentos.

Es el año 1929 y encontramos a Dewey tratando de reforzar su idea de que el surgimiento de una forma de concebir el conocimiento ha provocado, entre otras miserias, la pérdida de conexión entre la filosofía y los males del mundo. No resulta una

²⁸⁰ MW, 4.128.

casualidad que el principio de incertidumbre sea el *Leit Motiv* de este texto, que se lo aprecie en su grado de destructor de viejas concepciones y en apoyo argumental para las pretensiones de Dewey:

Lo que conocemos resulta ser un producto en el que el acto de observar desempeña su papel necesario. El conocer participa en lo que finalmente resulta conocido. Además, se desmorona esa metafísica de la existencia como algo fijo y susceptible, por lo tanto, de una descripción y predicción matemática exacta. Para la teoría filosófica, el conocer constituye un caso especial de actividad dirigida y no algo aislado de la práctica. Sustituimos la busca de la certeza por medio de la posición exacta que en la mente atribuimos a la realidad inmutable, por la busca de la seguridad por medio del control activo del curso cambiante de los fenómenos. La cosa más importante resulta ser la “inteligencia operante”, que no es sino otro nombre con que designamos el “método”.²⁸¹

De modo que el conocimiento es una clase de interacción que ocurre en el mundo e implica la transformación de los cambios que simplemente ocurren sin direccionalidad alguna en cambios cuya conclusión se espera, de modo que se interviene efectivamente para provocar ese cambio y no cualquier otro. La inteligencia es otro nombre para el método empleado en reconducir los cambios que suceden sin condicionamiento alguno. La inteligencia juzga, selecciona el material del que dispone en tanto que medio para obtener las consecuencias deseadas; esto es, los fines previamente trazados. Supone aquella capacidad para sopesar las posibilidades de una situación y la acción resultante de la ponderación de la situación general.

El conocimiento reflexivo, entonces, es el único medio de regulación de los acontecimientos, pero no se sigue de la importancia y superioridad de su metodología que aquél agote o sea *coextensivo con toda experiencia válida*. En términos de Dewey:

²⁸¹ Dewey, John (1952) *La busca de la certeza*. México-Buenos Aires, FCE. Traducción e introducción de E. Ímaz, p.79 (la paginación corresponde a la versión en español).

El percatarnos del carácter abstracto y deliberadamente instrumental de los objetos del conocimiento reflexivo nos salva de esta *capitis diminutio* de las cosas que experimentamos por vías de amor, deseo, esperanza, temor y propósitos, y de la eliminación de los rasgos característicos de la individualidad humana. Un modo de experiencia es tan real como cualquier otro. Pero, apartadas del ejercicio de la inteligencia que desemboca en conocimiento, las realidades de nuestra vida afectiva y práctica poseen sentidos fragmentarios e incoherentes y se hallan a merced de fuerzas que se nos escapan. No nos queda más remedio que aceptarlas o esquivarlas. La experiencia de ese aspecto de los objetos que está constituido por las relaciones y sus interacciones nos permite un nuevo modo de tratarlos y puede crear una clase nueva de objetos experimentados, no más reales que los objetos que les precedieron, pero sí más significativos y menos abrumadores y opresivos.²⁸²

4.3.3 *Lo sagrado y lo profano*

Dewey concibe la ciencia y la moral como aspectos sólo formalmente diferentes de una misma estrategia empírica. Por un lado, carece de sentido hablar de algo así como una “relación neutra o indiferente” con la experiencia; la experiencia es lo que el organismo vive, y por tanto es un ámbito intrínsecamente cargado de valor; es “afección y deseo”, propósito, preferencia, lugar donde las cosas se provocan o se evitan. Por otro lado, tampoco hay nada a lo que se pueda considerar un valor en abstracto, que no exija algo de la experiencia ni desencadene un movimiento para obtenerlo.²⁸³

Experiencia y naturaleza es una muestra ejemplar de esa tarea que John Dewey parece haberse impuesto desde que comprendió a Hegel: conciliar el mundo crudo de la ciencia con el vivaz reino de los valores.

²⁸² *ibid.*, pp. 192-193.

²⁸³ *op.cit.* 63, p.176.

Su naturalismo empírico es, según sus dichos, el único método que admite los resultados de la ciencia sin renunciar a los *valores amados*. Claro que este método tiene su contrapartida no siempre deseada: destituir, destruir y negar algunos de nuestros más queridos anhelos. Si algo nos salva de la pena es pensar que, asumiendo el naturalismo, habremos de constituir nuevos horizontes de significaciones positivas, cada vez más firmes, cada vez más cercanas al pulso de la naturaleza. Habremos de abandonar tras la crítica aquello que alguna vez hemos defendido; pero es un costo menor si pensamos en las históricas luchas por domesticar el mundo que también es el *locus* de lo temible, de lo incierto, de lo borroso. Es un precio bajo si tenemos en cuenta que la ganancia es un ajuste entre experiencia y naturaleza, entre dos ámbitos que se han pensado distintos y distantes, provocando más temor y menos imaginación.

Ambas, experiencia y naturaleza, no están separadas, son continuas y si operamos inteligentemente en la experiencia obtenemos las realidades de la naturaleza. El cuadrado redondo que ven los críticos está allí, en la fusión de estas instancias arduamente quebradas por siglos de filosofía: hechos y valores conforman la conjunción magistral del “humanismo naturalista” que tanto proclama Dewey a lo largo de este texto. Un texto-herramienta dado que su objetivo final es producir, provocar o crear sin más, nuevas significaciones para naturaleza y experiencia.

La naturaleza se pensaba como algo acabado que prescindía de la experiencia, y ésta como partícipe necesario de un engaño: el hombre es desgarrado de la naturaleza, desvinculado tras el confuso velo de lo que experimenta. La experiencia fue concebida como sobreañadida y problemática, de modo que fue necesario introducir la razón para trascender la veladura. Y cuando no se admitió la razón, hubo de inventarse la intuición para ejercer la difícil tarea de conectar al sujeto con algo supraempírico.

Sin embargo, hay un orden de cosas donde experiencia y naturaleza se muestran profundamente ligadas y donde la primera es el único método para habérselas con la segunda. Ese lugar de encuentro y convivencia armónica es el de las ciencias naturales. En las ciencias, tanto como debería darse en la filosofía, se produce un contraste entre objetos voluminosos y en bruto y otros que son refinados y derivados por la observación. O lo que es igual:

Se trata de una distinción entre aquello de que se tiene experiencia como resultado de un mínimo de reflexión accidental y aquello de que se tiene experiencia como consecuencia de una indagación reflexiva insistente y sujeta a reglas. Pues de los productos derivados y refinados sólo se tiene experiencia en virtud de la intervención del pensar sistemático [...]

Los objetos secundarios *explican* los primarios, nos capacitan para apoderarnos de éstos con *inteligencia*, en vez de limitarnos a tener con ellos un contacto sensible. Pero ¿cómo?

Pues bien, los objetos secundarios señalan o abren un camino gracias al cual retroceder hasta las cosas de experiencia resulta de tal índole que la significación, el contenido significativo de estas cosas, gana en fuerza de enriquecimiento y expansión debido al camino o al método por el cual se llegó a él.²⁸⁴

En cuanto a la importancia de este método para la filosofía, Dewey sostiene que tiene que ver con reconstituir esa experiencia indivisa que ha sido desgarrada. Las otras filosofías toman el resultado como lo “dado”, cuando deberían empezar a preguntarse a qué fines respondían esas divisiones entre sujeto y objeto, espíritu y materia. El método no-empírico, el de los sistemas de filosofía no pragmáticos, supone que objeto y sujeto, el espíritu y la materia, son entidades separadas e independientes.

La ventaja del método empírico por sobre otros es que el material de la experiencia ordinaria posee el carácter de primer y último término, por lo cual todas las

²⁸⁴ *op.cit.* 91, pp.8-10. (la paginación es de la edición española).

conclusiones de la reflexión filosófica deben volver a situarse —en tanto que productos reflexivos y secundarios— dentro de la experiencia que les dio origen. Lo que ha sucedido en la historia de la filosofía es que estos productos de la reflexión han sido considerados como una realidad superior a la del material de todas las otras modalidades de la experiencia; o lo que es igual, *el supuesto de la identidad de los objetos del conocimiento y los objetos reales en última instancia*.²⁸⁵

Vuelve a aparecer aquí la tesis del intelectualismo que Dewey rechaza con insistencia: aquella según la cual el reino de la naturaleza se reduce al hecho de que las cosas sean conocidas. Pero en realidad, dice el pragmatista, las cosas *son* para el uso, el goce, el sufrimiento, se *tienen* las cosas antes de conocerlas. Y si bien es cierto que el conocimiento reclama para sí límites claros y distintos, estos límites sólo pueden ser trazados sobre un fondo de vaguedad y oscuridad. Esta oscuridad representa las características latentes de las cosas, esas potencialidades que pueden surgir o no en una experiencia que no siempre es cognitiva. De modo que se puede afirmar que las ilusiones, los sueños, los mitos, la constitución social de una comunidad, los ritos y la moral, son tan reales como los objetos de los que se ocupa el conocer:

Raras veces se afirma que la experiencia moral y estética revela rasgos de las cosas reales con tanta fidelidad como la experiencia intelectual, que la poesía puede tener un alcance metafísico lo mismo que la ciencia, y cuando así se sostiene, es probable que se entienda la afirmación en un sentido místico o esotérico más bien que en un sentido directo y corriente.

Es decir, la naturaleza está construida en tal forma, que puesto que todas estas cosas son reales, son naturalmente posibles; no se las elimina imputándolas simple “apariencia” en contraste con la realidad. Las ilusiones son ilusiones, pero el darse ilusiones no es una

²⁸⁵ *ibid.*, p.21.

ilusión, sino una auténtica realidad. Lo que existe realmente “en” la experiencia se extiende mucho más allá que lo *conocido* en cada momento.²⁸⁶

Si partimos de la experiencia primaria tal como se da, como un asunto de acción y pasión, entonces el conocimiento constituye la posibilidad de administrar *con inteligencia* esos elementos. Esa experiencia da pie entonces a una metafísica naturalista y a una filosofía determinada.

Dewey dice que la historia de la filosofía ha traicionado el sentido mismo de lo que se entiende por metafísica y lo que ha de constituir el rol de los pensadores. Se dice que metafísica *es el conocimiento de los rasgos genéricos de la existencia*. Y estos rasgos son tanto lo estable como lo inseguro, lo final y lo instrumental, lo incompleto y lo acabado. El reconocimiento de estos rasgos permite que la inteligencia actúe, que vuelva aprovechables los mejores rasgos de esa existencia sentida, viva. Es tarea del filósofo intervenir en las cosas que son deseables como fines, así como esforzarse por evitar aquellas cosas que consideramos peores para nuestra subsistencia como sujetos y como comunidad.

En el fondo, no sólo los rasgos de la existencia que se revelan en nuestro trato con la experiencia se muestran contingentes; lo que esta propuesta viene a declarar abiertamente es que son también nuestras elecciones madera de náufragos. Pero si evitamos intervenir, la inteligencia se reduce a reproducir al infinito esos rasgos que consideramos buenos; se transforma en un arma conservadora, en una herramienta puesta al servicio de la peor metafísica: aquella que ha condenado la contingencia al olvido del fenómeno. Y declarado como real sólo aquello final, fijo, completo, que es uno de los tantos rasgos que la existencia posee.

²⁸⁶ *ibid.*, p. 22.

Es la intrincada mezcla de lo estable y lo inestable, lo fijo y lo impredeciblemente nuevo, lo seguro y lo inseguro en la existencia, lo que conduce a la humanidad a ese amor a la sabiduría que constituye la filosofía. Sin embargo, demasiado comúnmente [...] el resultado de la busca es una metafísica que niega u oculta el reconocer esos mismos caracteres de la existencia que la iniciaron y que dan sentido a sus conclusiones.²⁸⁷

Después de este rodeo argumental que restituye, siguiendo el modelo de las ciencias naturales, una función crítica a la filosofía y un estudio particular a la metafísica, esto es, el conocimiento de esos rasgos de la experiencia entre los que se cuentan los abandonados y despreciados por la tradición (el cambio, la novedad, lo inestable), ¿cómo definir una teoría del conocimiento con estas bases?

Años después, en *Logic: The Theory of Inquiry*,²⁸⁸ Dewey dirá que se opone a toda teoría del conocimiento que constituya, dice textualmente, *lo que ahora se llaman epistemologías*, ya que éstas han surgido porque

el conocimiento y la obtención de conocimiento no se han pensado en términos de las operaciones mediante las cuales —en el continuo de la investigación experimental— fueron obteniéndose y usándose creencias estables. Porque no están construidas sobre la base de operaciones ni concebidas en términos de sus procedimientos y consecuencias reales, se han formado necesariamente al hilo de preconcepciones derivadas de una variedad de fuentes.²⁸⁹

Pero si la lógica se constituye como una disciplina ajena a la gestación de creencias firmes por medio de aquellas operaciones de investigación probadas en el

²⁸⁷ *ibid.*, p. 53.

²⁸⁸ *op.cit.* 132.

²⁸⁹ *ibid.*, pp. 526-527: “Theories of knowledge that constitute what are now called epistemologies have arisen because knowledge and obtaining knowledge have not been conceived in terms of the operations by which, in the continuum of experiential inquiry, stable beliefs progressively obtained and utilized. Because they are not constructed upon the ground of operations and conceived in terms of their actual procedures and consequences, they are necessarily formed in terms of preconceptions derived from various sources...”

curso de la metodología que utilizan las ciencias (conjetura, verificación, etc.), la lógica deja paso al oscurantismo. Promueve la perduración de creencias establecidas sin reparo alguno sobre la mecánica de su generación, y hace de los métodos de investigación una actividad privada, por decirlo de alguna manera. Una actividad en donde precisamente se juegan muchos fines y muchos intereses.

De modo tal que apropiarse —para una lógica de la investigación— de una metodología como la que exhiben las ciencias para generar creencias es algo de importancia humana incalculable.

Asumida la primacía de la acción, el objetivo de la teoría pragmatista del conocimiento sería una descripción al menos parcial de lo que Gigerenzer llama caja adaptativa de herramientas, de los instrumentos [...] que el hombre y otros organismos superiores emplean en sus prácticas de conocimiento, esto es, en sus prácticas de resolución de problemas. A este objetivo los pragmatistas lo llamaron una teoría de la investigación.²⁹⁰

²⁹⁰ *op.cit.*55, pp.210-211.

5. CONCLUSIONES

5.1. La incomodidad del mundo

El objetivo del conocimiento, escribe Hegel, es despojar al mundo objetivo de su extrañeza y hacernos sentir más cómodos en él.

Pero todas estas diferencias [sobre la caracterización del mundo, por ejemplo] son asuntos menores que deberían subordinarse en vista del siguiente hecho: seamos empiristas o racionalistas, somos partes del universo y compartimos el mismo interés profundo por su destino. Ansiamos por igual sentirnos realmente más cómodos en él, y contribuir en algo a su mejora. Sería lamentable que desacuerdos estéticos menores dividan a hombres honestos.²⁹¹

Comencé el trayecto de esta tesis convencida de que William James había dejado como herencia una suerte de confusión acerca de cuáles eran los auténticos legados de los pragmatistas más allegados a su propia *Weltanschauung*. Convencida también de que si esos legados eran redescubiertos —desafiando buena parte de la lectura jamesiana—, la controversia contemporánea sobre el realismo podría adquirir nuevos y fecundos giros para su abordaje.

El tiempo, que hace de todo un recuerdo, fue apaciguando aquella lectura y propiciando más encuentros que oposiciones. Aunque la balanza fue inclinándose hacia los aspectos que encadenan de manera más estrecha a Dewey con Schiller o con James de lo que ellos mismos pensaban, fue afianzándose la idea de que esta “lectura” del pragmatismo incidía de manera peculiar sobre la actual controversia realismo vs. idealismo. Es decir, ciertos matices (insisto, aunque no sean más que matices) abonan la idea final de esta tesis de que la controversia se vuelve ociosa si defendemos una

²⁹¹ *op.cit.*48, p.18.

perspectiva pragmatista particular. Una perspectiva que invierte la relación jamesiana de encuentros y desacuerdos entre pragmatistas. Así, sostendremos que porque son varias las pretensiones, intuiciones y matices del pragmatismo, se vuelve posible el objetivo que William James rescata de Hegel: la esperanza en un futuro mejor. Y más todavía, aunque en el fondo sólo se trate de diferencias estéticas, de gustos privados, estas diferencias no pueden tomarse a la ligera, porque ellas son precisamente las que niegan las lecturas más críticas del pragmatismo, que hacen de él una suerte de *comunidad de mercaderes*. Porque estas diferencias son las que hacen la diferencia en la contienda contemporánea.

Probablemente el primer encuentro entre pragmatistas resulte de esa clara visión de que el mundo es incómodo, pero a pesar de ello el sujeto no está allí para la nostalgia de lo que no se da o de lo que no puede ser; sino que ha dado todo de sí para generar un hogar y una esperanza. Algo semejante a lo que rescatará Richard Rorty cuando diga finalmente que

las cosas que James y Dewey dijeron acerca de la verdad fueron una manera de reemplazar la tarea de justificar la costumbre y la tradición pasadas apelando a una estructura inalterable por la tarea de reemplazar un presente insatisfactorio por un futuro más satisfactorio, sustituyendo así la certidumbre por la esperanza.²⁹²

Ese encuentro, como he dicho, se relaciona estrechamente con aquella idea que William James retoma de Hegel y es la que sospecha la búsqueda de seguridad como trasfondo de *esa cosa llamada conocimiento*. Los tres pragmatistas insisten en que la única forma de domar este mundo es apropiándonos de él. Las formas que vuelven

²⁹² Rorty, Richard (2001), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires, FCE, p.21.

estables a las meras sucesiones temporales, las herramientas por las cuales concebimos y posibilitamos un orden, las ideas por medio de las cuales enriquecemos la vastedad de este mundo, son todas estrategias humanas para configurar un universo habitable. Son, en definitiva, mecanismos propios de la evolución, remedos de alas, sofisticación de instintos.

Aunque estas imágenes parezcan pobres y frías a los ojos de *espíritus selectos*, James insistirá —y con él Dewey y Schiller— que cualquier otra concepción del mundo arrastra como consecuencia la imposibilidad de torcer el curso de la experiencia, de trasponer los límites de los caminos ya sabidos, y mutila cualquier esperanza. Significa, sin rodeos, alienación.

Al representar la realidad más profunda del mundo de un modo estático y sin historia, debilita las amarras del mundo sobre nuestras simpatías y vuelve ajena su alma.²⁹³

La idea de que el mundo es ajeno a nuestras intervenciones no es más que una consecuencia de una perspectiva filosófica que ha desgarrado la experiencia a partir del choque con una de esas herramientas, capacidades o instrumentos de adaptación: la reflexión o el pensamiento. Como han insistido los autores analizados en esta tesis, la experiencia cognoscitiva es un subproducto del flujo que se experimenta; un corte, una disección realizada a los fines de volver inteligible lo que en primera instancia no es más que un desajuste.

William James dice que la experiencia en su inmediatez no presenta esos cortes, es un mero fluir que, previamente al discernimiento efectuado por la reflexión,

²⁹³ *op.cit.* 48, p. 76.

es auto-luminoso y no sugiere paradoja alguna. Sus dificultades son decepciones e incertidumbres. No son contradicciones intelectuales.²⁹⁴

Decepciones, desajustes, inestabilidad... Aquella duda cartesiana que desarticulaba las creencias sentada frente a unos leños y en un cómodo sillón, es una incertidumbre patológica. Las dudas son instancias sentidas, perturbaciones que el organismo registra cuando una conducta consagrada por el hábito deviene estéril en ocasión de responder a una circunstancia semejante a las que ha respondido en otras oportunidades. La duda es esa conmoción que admite, da paso, implica —aunque no siempre— una investigación; la indagación de posibles causas del disturbio y, en particular, la búsqueda de respuestas que conduzcan al organismo a una situación de equilibrio con el entorno. Indagación cuyo objetivo último entonces no es satisfacer meramente una demanda intelectual (el conocimiento por el conocimiento mismo),²⁹⁵ sino establecer una creencia, restablecer el equilibrio perdido tras la situación de conflicto. Una creencia entendida al modo pragmático como disposición para la acción, según lo expresara Alexander Bain, y cuya significación plena sería el comienzo mismo del pragmatismo de la mano de Charles Peirce:

Nicholas St.John Green [...] insistía a menudo sobre la importancia de aplicar la definición de Bain de la creencia, como “aquello de acuerdo con lo cual el hombre está

²⁹⁴ *ibid.*, p. 207.

²⁹⁵ Esta idea de que se puede buscar el conocimiento por el conocimiento mismo atenta contra las objeciones que se le hacen al pragmatismo acerca de la posibilidad o no de concebir el conocimiento teórico como absolutamente ajeno a una práctica derivable del mismo. Frente a dichas críticas, los pragmatistas han ofrecido respuestas diversas: en sendos pasajes de la obra de John Dewey, por ejemplo, se leen frases tales como que *el conocimiento por el conocimiento mismo es un lujo que nos hemos permitido como sociedad* (Cfr. *La reconstrucción de la Filosofía*). Es un dato histórico el hecho de que por condición social algunos pudieron y pueden dedicarse a la mera especulación, pero —sostiene Dewey— este rasgo sociocultural fue hipostasiado transformándose en la versión oficial acerca del sentido, naturaleza y alcances del conocimiento. Elevar un rasgo surgido en un determinado contexto histórico y social a categoría de condición *a priori*, necesaria y absoluta, es una estrategia que aparece constantemente en las reconstrucciones que los pragmatistas llevan a cabo de la historia en general y de la filosofía en particular. Es una actitud que suele entenderse en clave conservadora, como una forma más de asegurar esos rasgos de la experiencia que se gozan y desean.

dispuesto a actuar”. De esta definición, el pragmatismo es poco más que un corolario; de modo que me siento inclinado a calificarlo el abuelo del pragmatismo.²⁹⁶

Un corolario que incluye la concepción del conocimiento —o de la investigación— como un producto directo de esos estados de desajuste, y sólo de ellos. Una persona normal, dice Dewey, *sólo investiga ante la presencia real de un problema*.²⁹⁷ Y agrega:

Lo que establezco de manera inequívoca es que la naturaleza problemática de las situaciones tiene su fuente y su prototipo en la descompensación o desequilibrio que aparece recursiva y cíclicamente en la interacción entre organismo y medio; algo que podemos ejemplificar con el hambre, no en tanto que “sentimiento”, sino como una forma de comportamiento orgánico que se manifiesta, por ejemplo, en desasosiego corporal y en actos corporales de búsqueda de alimento.²⁹⁸

En más de una oportunidad ha sido discutida esta idea pragmatista de que el conocimiento opera como instancia “reparadora” de cursos de acción. Es decir, se ha denostado la concepción de estos autores que entienden que el pensamiento —en principio— supone la postergación de la respuesta instintiva. Eventualmente este rasgo evolutivo devino en “el” rasgo por excelencia del animal humano, y lo fue porque la contrapartida en términos de adaptación fue exitosa: detener la acción y sopesar posibilidades le dio al ser humano una capacidad de respuesta mayor y una plasticidad frente a espacios y situaciones múltiples.

²⁹⁶ Peirce, C. (1978), *Lecciones sobre Pragmatismo*. Buenos Aires, Aguilar, pág. 57-58 (original: CP 5, 1-13).

²⁹⁷ Dewey, J. (1941), “Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad”. En *La miseria de la epistemología*, ed. cit., pág. 152.

²⁹⁸ *ibid.*, pág. 151.

Ferdinand Schiller encuentra en esta continuidad biológica entre las respuestas instintivas y la “razón” la piedra de toque para desafiar cualquier otra lectura que niegue la indisociabilidad de los aspectos psicológicos de los estrictamente cognitivos en el acto racional. Su explicación humanista reafirma insistentemente la integridad biológica de la acción racional. El análisis de una situación presente tiene un valor biológico, no puede entenderse sin este costado intencional, vital, que hace perentoria su resolución para el sujeto. El conocimiento sí que es considerado valioso para el humanismo, pero no por las razones tradicionalmente esgrimidas para darle crédito —la consideración de que es un bien en sí mismo, por ejemplo—. Su valor se deriva de la profunda relación entre aquél y los propósitos humanos.

5.2. La experiencia cognoscitiva

La realidad, la vida, la experiencia, lo concreto, la inmediatez, usen la palabra que quieran, excede nuestra lógica, la desborda y la rodea.²⁹⁹

Si el conocimiento adquiere su valor en tanto herramienta humana capaz de potenciar, mejorar y expandir la experiencia, también es cierto que no es la única forma por medio de la cual la experiencia se ve enriquecida.

En ocasiones, Schiller, Dewey y James prefieren, más que nombrar como “conocimiento” a esa práctica especial que estratégicamente adquiere lo mejor de la experiencia, apelar al concepto de experiencia cognoscitiva. Dewey, por ejemplo, es prolífero en esto de buscar sustitutos para un término que ha resultado conflictivo para la filosofía: en los trabajos en los cuales discute arduamente sobre realismo (1900-1910)

²⁹⁹ *ibid.*, pág. 134.

elige la expresión mencionada —experiencia cognoscitiva—, y en los últimos insiste en hablar en términos de *asertabilidad garantizada*.

La importancia de conformar al conocimiento en una frase más que en un sustantivo con peso propio lleva la impronta de esa propuesta pragmatista que hace del conocimiento una relación entre otras posibles en la experiencia.

En un trabajo de la primera década del siglo XX,³⁰⁰ Dewey afirma que los modos de la experiencia son muchos: el práctico, el cognoscitivo, el estético, etc. La filosofía, entiende, surge porque los objetos de esos modos entran en conflicto entre sí. Categorías estéticas se juegan contra algunas consideraciones de orden moral, ciertos conocimientos enfrentan experiencias religiosas, etc. Para Dewey, el conflicto nos deja como residuo sólo tres opciones:

- 1) dudar de todo,
- 2) de un modo cuasi-arbitrario, seleccionar uno de esos modos en conflicto como el estándar o la norma para valorar los otros, o
- 3) intentar armonizar las pretensiones de cada uno de esos modos considerando su contexto —o contextos—, ya sean estos históricos, sociales, funcionales...

Dewey no admitirá la opción 1 como tampoco la opción 2. Dudar de todo es patológico, o si queremos, pura ficción, recurso retórico extremo. De hecho sucede que resolvemos situaciones que se nos aparecen como complejas, de las que en principio dudamos sobre su futura dirección pero que, por lo mismo, nos urge la definición de esa incomodidad. Y porque hay situaciones que logran un estado de equilibrio, se resuelven, se cancelan como instancias de incertidumbre, podemos decir que hay conocimiento.

³⁰⁰ MW, 3.171: “The Knowledge Experience and Its Relationships”. En este trabajo Dewey enfrenta algunas objeciones que el prof. Woodbridge le dirigiera y cuyo motivo principal era criticar la idea de que el conocimiento es una experiencia, ya que, según entiende este último, de reducirse el conocimiento a una experiencia, el pragmatista se ve compelido a negar todo tipo de trascendencia y, en el peor de los casos, a refugiarse en un dudoso subjetivismo.

Podemos decir que la experiencia posterior no es ya una emoción ni una experiencia meramente *sentida*; decimos que es una experiencia que ha provocado un cambio efectivo en nuestra realidad. De modo que somos capaces de diferenciar una experiencia de otra, pero el punto es saber exactamente de qué experiencia estamos dando cuenta en cada caso.

No acepta tampoco la opción 2 porque ésta supone que el conocimiento constituye un estándar para juzgar a otras experiencias en virtud de su carácter trascendental. Esto es, se ha supuesto que la única experiencia que ofrece la descripción genuina de la realidad, la única capaz de discriminar lo real de una masa de apariencias o de fenómenos, es el conocimiento, porque, *nuevamente*, trasciende el ámbito de la experiencia. Pero para Dewey esto es igual a ocultar el auténtico sentido y trascendencia de la experiencia de conocimiento. Porque en la versión que ofrecerá Dewey sobre la relación cognoscitiva, habrá una trascendencia particular expresada por dicha relación en la experiencia.

Dewey entiende que, ante un conflicto en el seno de la experiencia, nos enfrentamos al problema de referenciar esa experiencia; *qué es* eso que perturba. De suerte tal que, en una primera aproximación, llamaríamos conocimiento a la presencia —en la experiencia— de un *quale* o contenido discriminado, algo definido. Sin embargo, dice el autor, algún grado de determinación tienen las cosas que se experimentan; de la ausencia de distinción alguna se sigue la ausencia de una experiencia posible. Algo que recuerda a William James y a su idea de que la excentricidad de una experiencia resulta, en definitiva, una *cosa-en-sí*. Siendo entonces que el conocimiento apela a la presencia de una distinción en la experiencia, Dewey sostiene que tenemos aquí un problema con la trascendencia puesto que no es posible

decir cómo el conocimiento —*qua* experiencia— trasciende al resto de las cosas que se experimentan, siendo que todas tienen algún grado de determinación. Más aún:

Todas las cosas, la verdad y el error, lo oscuro y lo claro, lo práctico, lo lógico, lo estético, se presentan así, y son todas igualmente reales: aunque no son igualmente valiosas y válidas.³⁰¹

También se podría decir —siguiendo a Dewey— que la presencia de las cosas como poseyendo cierto grado de determinación no necesariamente tiene una referencia explícita: esto es, dos cosas pueden aparecer conectadas pero dicha conexión no ser más que práctica. Se puede calificar a una cosa como la que causa, influye, afecta, la presentación de otra, y en ese caso la referencia no es más que un hecho empírico. Un hecho, dice Dewey, que *deviene un elemento discriminado en la constitución de algo que es complejo*. Según el pragmatista, esta segunda forma de presentar el conocimiento no es otra cosa que reconocer un tipo peculiar de experiencia en el que se investigan y finalmente definen su referencia las cosas que se han presentado como problemáticas y dudosas.

Ahora bien, si damos un paso más de lo dicho hasta aquí, para Dewey queda claro que, una vez fijada la referencia, tenemos todos los datos para generar una definición del conocimiento que no es otra que la pragmatista (mejor, la del empirismo inmediato): la de identificar al conocimiento en términos de una experiencia de *duda-investigación-respuesta*.

En el segundo sentido del término conocimiento, lo que se presenta como conflictivo es la discrepancia y alteración de las cosas. Con la intervención cognoscitiva lo que se produce es un giro hacia su resolución, un giro que, tal vez, sin mediar el

³⁰¹ MW 3.173: “All things, truth and error, the obscure and the clear, the practical, the logical, the aesthetic, are thus present, and all equally real —though not equally valuable and valid.”

conocimiento no se produciría. Y precisamente la idea de la intervención en el conflicto es precisar la referencia de las cosas de modo tal de asegurar la estabilidad de dicha referencia. Hay algo assignable para esto que preguntábamos *qué es* y cuya resolución se habría visto postergada, si no imposibilitada, sin la intervención de esta relación orgánica que llamamos experiencia cognitiva.

En consecuencia, es porque el conocimiento es una experiencia, en conexiones orgánicas de génesis y destino con otras experiencias, por lo que la validez del conocimiento o la verdad tienen un significado assignable.³⁰²

Esta experiencia llamada conocimiento no nos habla de lo real de manera absoluta o en abstracto, nos habla de lo real cuando está propiamente definido, determinado. El pragmatista sostiene que sólo cuando lo real es ambiguo o discrepa con otras referencias es que necesitamos de definición. Y aunque el conocimiento permanezca como una experiencia entre otras, puede pretenderse su trascendencia. Resulta trascendente en tanto que cumple con su función, la de superar el estado originario de confusión, duda y suspenso en el que las cosas pseudo-definidas propiciaron la irrupción de esta experiencia peculiar. El conocimiento trasciende sus condiciones originarias, pone ciertas cosas fuera de duda y, agrega:

Esta trascendencia es la esencia misma de la explicación empírico-pragmática de la verdad.³⁰³

El resultado de una experiencia cognitiva no es *más* realidad, sino más *verdad*.

³⁰² MW 3.176: "Hence it is because knowledge is an experience, in organic connections of genesis and destiny with other experiences, that the validity of knowledge or truth has an assignable meaning."

³⁰³ MW 3.177: "This transcendence is the very essence of the pragmatic empiricist's account of truth."

John Yolton³⁰⁴ señala la reinterpretación pragmática de los términos conocimiento, hecho y verdad como aquel giro que le permite a Ferdinand Schiller desestimar problemas tales como el de la correspondencia entre realidad y verdad:

Quando la realidad se considera inmanente en la experiencia, no hay problemas de relacionar dos factores separados, dado que la realidad y la verdad han de ser continuas.³⁰⁵

La realidad se desenvuelve en el proceso mismo de conocer, y así dicho no es muy diferente de lo que otros autores sostenían en su momento, Bradley por ejemplo (el gran destinatario de las críticas de Schiller). Sin embargo, éste conservó algo del prejuicio intelectualista que dejaba una realidad intocada, fuera del ámbito de la intervención humana: un resabio de dualismo. Habría una apariencia moldeable por el sujeto y una realidad fija, ya completa y ajena a nuestros esfuerzos.

Schiller sostiene que la esencia de todo proceso cognitivo es la selección y manipulación voluntaria de la experiencia, en tanto que la cognición está determinada por las elecciones de vida que un organismo hace y por las necesidades que tiene. La realidad que se percibe está moldeada por esta medida humana de intereses y necesidades, y así la verdad, lejos de ejemplificar una relación de correspondencia como la que le adjudicaba la tradición, se muestra eficaz en la obtención de los deseos humanos. Lo real, suele enfáticamente decir el Protágoras de Schiller, es aquello que reconozco y sé que es real porque mi acción lo altera. Si hay un mundo independiente de esta alteración, excede el ámbito del conocimiento. Todo lo que se puede decir de ese “exceso” no es más que el resultado de un postulado (el término que Schiller elige para

³⁰⁴ Yolton, J.W., “F.C.S. Schiller’s Pragmatism and British Empiricism”. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 11, N° 1 (Sept. 1950), págs. 40-57.

³⁰⁵ *ibid.*, pág. 50.

sustituir a la categoría nodal del absolutismo, “axioma”): la uniformidad de la naturaleza, la concepción de la causalidad, etc. Todas ellas son categorías *elegidas* y probadas eficaces para tratar con el caos de la experiencia. Porque si hay un dato desde el que parte su humanismo, no es la concepción —para él nefasta— de Russell y de otros empiristas, a saber: los *sense-data*. No se reconoce nada parecido a una experiencia atomizada y perfectamente individualizada. Partimos de una complejidad, de una experiencia que se presenta profusamente interrelacionada. Los realistas, los que han negado con insistencia este carácter holista de lo que se nos presenta, son quienes minimizan la voluntad humana: sin nuestra intervención no hay posibilidad alguna de conocer. De hecho, para Schiller, el conocimiento parte de esa actividad voluntaria que segrega lo que es pertinente a los fines o intereses de los sujetos. La naturaleza de las cosas no está determinada (no hay algo así como puntos atómicamente diferenciados), pero sí es determinable.³⁰⁶

Así habría una realidad primaria,³⁰⁷ que se nos presenta como compleja. De esta vastedad y en virtud de los procesos de segregación, selección y ponderación surge lo que se puede llamar “realidad secundaria”. Lo que, en este contexto, se traduce como *experiencia cognoscitiva* en sentido estricto. En este proceso y sólo en él discernimos lo ilusorio de lo real, lo falso de lo verdadero. Realidad y verdad representan un proceso paralelo, una y otra se desenvuelven en un continuo de experiencia.

La antítesis entre un “mundo aparente” y un “mundo verdadero” tiene su génesis en la “esfera práctica” de la experiencia humana. La “falsa antítesis” entre apariencia y realidad se remonta al deseo de constancia, permanencia, no-contradicción y perfección.

³⁰⁶ Cfr. Stack, G.J., “Nietzsche’s Influence on Pragmatic Humanism”. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 20, n° 4 (octubre de 1982), págs. 369-406.

³⁰⁷ La consideración entre tipos de realidad, primaria y secundaria, no es un término que refiera a un dualismo ontológico. Es el producto de la reflexión lo que distingue aquello que ha pasado por el proceso de apropiación que todo conocimiento supone de aquello que simplemente se experimenta, se sufre o se goza, se teme o se adora.

Para Schiller, como para Nietzsche, el *valor* de las creencias metafísicas yace en el “*poder* que nos dan para *transformar* nuestra experiencia”...³⁰⁸

No importa, dice Schiller, cuán independiente pueda ser la realidad, lo cierto es que su mera existencia no es suficiente para volverla conocida. Se necesita la intervención humana, un propósito humano que transforme el objeto en un objeto para el conocimiento humano.

Hemos confiado en que nuestros postulados acerca de la realidad primaria son verdaderos porque resultaron eficaces. En la medida en que el conocedor también es parte de la realidad primaria, esa realidad se ve alterada en otro sentido en el proceso de conocer, dado que “lo que llamamos ‘mero’ descubrimiento de la realidad implica un cambio real en nosotros, y un auténtico esclarecimiento de nuestra ignorancia”. La realidad secundaria, entonces, consiste en esos aspectos de la realidad primaria que han sido verificados por el hombre y que éste ha vuelto parte de su experiencia. La alteración en este sentido no se aplica a la realidad conocida, sino más bien al conocedor. El proceso de conocer no altera su propio objeto excepto cuando lo hace un objeto de conocimiento verificado. Incluso la insistencia de Schiller de que el objeto se altera porque en la “concepción pragmática, el conocer es un preludio para la acción”, y por lo tanto cuando conocemos un objeto actuaremos sobre y con él, no queremos dar el mismo sentido que el que posee la alteración o el hacer bradleyano. Realidad secundaria no ha sido *hecha* por el hombre en ningún otro sentido que el haberla hecho un objeto de su conocimiento.³⁰⁹

Y aunque el acento esté puesto una y otra vez sobre el aspecto volitivo, o sobre los condicionantes que el sujeto pone cada vez que interviene cognitivamente en la experiencia, el idealismo que los críticos le adscriben no es más que un resabio de la

³⁰⁸ *op. cit.* 306, pág. 385.

³⁰⁹ *ibid.*, pág. 55.

controversia que Schiller ha intentado evitar. Porque en última instancia todo lo que viene a decir este pragmatista es que los *objetos para el conocimiento* humano no existen aparte de la actividad humana, o lo que es igual, el hacer de la realidad es un hacer epistemológico.

5.3 La carga de la prueba

Considero que si hay un punto por donde comenzar a observar las diferencias entre la versión de John Dewey sobre el pragmatismo —y, concretamente, sobre el conflicto entre realistas e idealistas— y la concepción schilleriana de las mismas cuestiones, es la forma en que cada uno de ellos establece la relación causa-efecto entre teoría del conocimiento y metafísica. Esto es lo que yo denomino “la carga de la prueba”. Esta inversión que encuentro entre una descripción y otra de la relación causal conlleva una sutileza que intentaré expresar a continuación.

5.3.1 Conocimiento y Metafísica

John Dewey entendió que una teoría del conocimiento errónea originó una metafísica discreta y equivocada. En la historia de la filosofía se consolidó la idea de que el objeto percibido y el objeto de conocimiento son uno, y de allí se deriva la tesis problemática que señala que lo que hay siempre está presente para un conocedor consciente. Si es así, entonces lo real es identificado con lo conocido, y para que algo sea objeto de conocimiento ese objeto debe preceder al acto mismo por el cual se lo conoce. Pero esta prioridad lógica, ontológica y epistémica, es concebida como perfecta, eterna, fija, completa.

A la teoría epistemológica que hace del sujeto un espectador, Dewey le opuso otra que concibe el conocimiento como una práctica u operación sobre el mundo. Siendo la característica fundamental de esta relación peculiar la de propiciar mejores conexiones en el ámbito de la experiencia, se detecta que lo que existe es tanto estable como inestable, que contiene lo seguro y lo azaroso. Pero a pesar de que la relación de conocer haya sido pontificada como “la” relación por excelencia, la existencia revela otras relaciones y maneras de vérselas con la experiencia que no son del orden del conocimiento. Por lo tanto, hay experiencias estéticas, morales, políticas, que sólo en segunda instancia devienen conocimiento. Hay un orden sentido así como otro pensado. De lo que se sigue que la relación llamada *conocimiento* es una entre otras que pueden darse en la experiencia. Una experiencia que se da de formas diferentes a las concebidas tradicionalmente: se da como fluir, como continuidad; se da, en definitiva, en el tiempo.

El tiempo admite variación, abre la posibilidad de que las cosas no sucedan en el futuro como lo han hecho en el presente. Las cosas comienzan y terminan, ese es un dato de la experiencia. Pero el cómo lo hagan, cómo empiezan y culminan, claro, es algo que se somete a la ley aunque también a la incertidumbre. *Ergo*, si el conocimiento es probable, la experiencia tiene rasgos que admiten variaciones. O lo que es igual, esta concepción del conocimiento aceptaría una metafísica continua, donde los saltos creativos son vitales y necesarios para prever qué puede ocurrir y qué no. O también, una metafísica que admite como rasgo genérico de la existencia el azar.

Es cierto que hablar de metafísica en el contexto de la obra de John Dewey resulta altamente problemático. Las posibilidades interpretativas sobre el alcance, sentido y singularidad de la metafísica según este pragmatista pueden reducirse a tres lecturas: la primera de ellas, representada arquetípicamente por Richard Rorty,³¹⁰

³¹⁰ Rorty, R., “Dewey’s Metaphysics”, en Tiles, J.E. (ed.), *John Dewey: Critical Assessments*. Londres, Routledge, Vol. IV: “Nature, Knowledge, and Naturalism”, págs. 215-230.

echa al olvido cualquier concepción metafísica en Dewey. Rorty menciona que Dewey abjura a la vez del término experiencia y de la palabra metafísica. Se ofrece como prueba de esta capitulación alguna correspondencia de Dewey y unos interesantes comentarios de Rorty en los que éste señala casi como un desafío la posibilidad de encontrar algo común entre *Experiencia y naturaleza* (el texto sindicado como la obra metafísica de Dewey) y la ética de Spinoza o de Aristóteles. Sin lugar a dudas, para Rorty todo lo que allí podemos encontrar no es nada de lo que Dewey dice que encontraremos allí, esto es, una metafísica empírica, sino un estudio histórico-sociológico de la emergencia en occidente de un estudio intitulado “metafísica”. De otro modo no es posible comprender de qué se trata en el contexto de la obra de Dewey la aplicación del método propugnado en ese libro para vérselas con los “rasgos genéricos que se manifiestan en la existencia”. O habrá que decir, en todo caso, que la metafísica en Dewey no tiene absolutamente nada que ver con lo que tradición ha entendido por ella.

Thomas Gardner,³¹¹ por el contrario, sostiene que es justamente el naturalismo de Dewey, o mejor, las malas interpretaciones del mismo, lo que origina una lectura que le niega a este autor la posibilidad de gestar una metafísica compatible con el pragmatismo. Las lecturas que interpretan de manera inadecuada al naturalismo de la obra de Dewey no reparan en la profunda convicción del pragmatista de que no hay tal cosa como una diferencia entre lo que existe y lo que se experimenta o puede ser experimentado.³¹² Y aquello que se manifiesta en la experiencia marca, como pauta

³¹¹ Gardner, T., “The Subject Matter of Dewey’s Metaphysics”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XXXVI, N° 3 (Summer, 2000), págs. 393-405.

³¹² *Ibid.*, pág. 401: “So, strictly speaking, Dewey *did* consider his metaphysics to be both a metaphysics of existence *and* a metaphysics of experience. Those who argue that the subject matter of his metaphysics must be *either* existence *or* experience are drawing a distinction between the two that Dewey does not accept. These interpreters are working with the notion of “existence” or “reality” that includes things that are independent of actual and possible human experience. Just by participating in a debate over whether

existencial, no sólo lo fijo sino también lo que cambia. En ese caso, si lo que existe contiene azar, continuidades, sesgos de estabilidad, etc., quiere decir que lejos de pensar una metafísica evasiva (aquella que supone que los rasgos que importan son los fijos y seguros)³¹³, es posible concebir una metafísica crítica, de control sobre lo que existe y, si queremos también, de cuidado efectivo sobre aquello que queremos que se repita.

Esgrimo como tercera posibilidad una que acepta la interpretación de Gardner pero que agrega una vuelta más al argumento del por qué de la negación de una metafísica empírica como quería Dewey. Y esta vuelta tiene que ver con aquellas lecturas, y no son pocas, que identifican el pragmatismo con algunas versiones positivistas. En cierta forma, que el pragmatismo fuera un método para aclarar ideas, que colaborase en la crítica de los sistemas de metafísica pasados y que hiciera un guiño sostenido a las ciencias, fue interpretado como una anticipación del Círculo de Viena.³¹⁴ De modo tal que resultaría impensado una metafísica en el contexto de una propuesta que compartía el álbum familiar con autores que colaboraron en el proyecto de la *Enciclopedia de la Ciencia Unificada*.

Pero que lo fuera contemporáneamente a los desarrollos de Dewey no parece nada extraño, el problema es que la discusión continúa como si no pudieran leerse los párrafos iniciales de *Experiencia y naturaleza* sin quitarnos el prejuicio de que allí es imposible una metafísica: aquellas líneas donde el autor declara su “metafísica de la continuidad”, afirmando que si hay algo que impide la crítica de los valores establecidos es la separación entre experiencia y naturaleza.

Dewey's metaphysics is a metaphysics of existence or a metaphysics of experience, they are assuming the very bifurcation of experience and reality that Dewey is taking great pains to reject.”

³¹³ Me refiero a que la metafísica tradicional ha considerado esos rasgos como los únicos que existen. Sin embargo, en clave pragmatista, estos rasgos se originaron a partir de una selección efectuada por los sujetos a los fines de tratar —y con éxito— una experiencia desfavorable. Rasgos que, *santificados* por el uso y la costumbre, han perdido el rastro de la huella humana en la génesis de su discriminación.

³¹⁴ Cfr. M.A. Di Berardino y Á.M. Faerna, Introducción a Dewey, J., *Teoría de la valoración...* Ed. cit.

Tal vez llevados por las abdicaciones del mismo Dewey, que vaciló entre la rendición y la tranquila insistencia en algunos términos que con todo derecho debería haber utilizado, hasta sus herederos declaran impensada una aproximación metafísica en clave pragmática. Metafísica cuyo nombre, alcance y replanteo, Ferdinand Schiller defendió hasta el final y que Dewey pareció presuroso de abandonar. Una estrategia absolutamente inversa a la que hizo que Dewey insistiera en decirse realista, cuando Schiller había dado el salto hacia el humanismo.

Decía que la carga de la prueba es distinta en el caso de Schiller que en el de Dewey. John Dewey entendía que ciertos métodos de acceder a la experiencia habrían generado una versión del “mundo” que lo representaba escindido en realidades y apariencias, fijeza y movimiento, certeza u opinión. Una teoría del conocimiento diferente debería gestar una metafísica distinta. De hecho, la exploración vía los métodos de las ciencias muestra un mundo que en ningún caso se refleja como discreto, disruptivo. Por el contrario, todo lo que se experimenta es continuo y nuestras investigaciones provocan los quiebres, los recortes necesarios para proceder a la resolución de algún problema vital.

Schiller³¹⁵ entiende que nos hemos comprometido con una imagen del mundo, una imagen que provoca la falsa impresión de estar a salvo, y de ella hemos derivado formas de actuar, maneras de tratar con aquello que nos trasciende siempre y en todas partes. La paradoja es que la resultante de esta representación de un mundo que nos salva nos hunde en la peor de las miserias, porque eso que nos trasciende es, de hecho, inalcanzable. El sujeto y el objeto de sus anhelos (el bien, la verdad, el conocimiento) son instancias desgarradas y discretas de esa pintura del mundo.

³¹⁵ Schiller, F.C.S. “The Place of Metaphysics”. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 17, No. 17 (Aug. 12, 1920), págs. 455-462.

Schiller responde con vena pragmatista que esta representación del mundo es una no sólo conservadora sino que atenta contra cualquier logro humano. Porque hay consecuencias que se siguen de esta construcción estática, indiferente y mecánica de lo que experimentamos: el pesimismo es una, la creciente alineación del sujeto y su actividad, otra. Por supuesto, estas pinceladas son insatisfactorias para Schiller, y dice que es muy probable que la metafísica por él propuesta no agrade a todos, aunque espera que sea estéticamente aceptable para algunos. Hay metafísicas y metafísicas: unas constituyen sistemas finales de verdades inmutables, obligatorias y absolutas, las mismas para todos en todo momento y lugar. Esas metafísicas anteceden todo logro y actividad humanos, se dicen *a priori*, y legislan en consecuencia lo que *debe ser*. Pero para que sea posible una metafísica de estas características, habrá que detener el tiempo y desvincular al sujeto de la vida. La experiencia se muestra cambiante, los conocimientos, acotados a la evidencia disponible en un momento histórico determinado, los sujetos, inmersos en conflictos ajenos al marco legal del Ser y la inmovilidad: esos mismos sujetos que reclaman para sí una idea rectora, un objetivo hacia el que encaminarse y encaminar sus logros, no sólo a nivel personal, sino como miembros de una comunidad con intereses diversos. Para aquellos que buscan esta sistematización de valores, intereses, fines, deseos, hay que pensar que la metafísica es otra cosa: hipótesis vitales, conjeturas acerca de cómo orientar nuestra acción y qué esperar del mundo.

La metafísica no puede ni tiene por qué contestar qué es lo real. Esta pregunta fue desplazada por la revolución kantiana: lo real siempre es algo que conocemos como real, de modo tal que la pregunta auténtica es epistemológica, no ontológica. En segundo lugar, si la pregunta es de tipo epistemológica, debemos responder cómo discriminamos aquello que es real de lo que no lo es. Y la respuesta se relaciona

estrechamente con los criterios por los cuales seleccionamos de la experiencia aquellas cosas que efectúan los ajustes necesarios, que responden a nuestros intereses. Así, la metafísica queda supeditada a una teoría del conocimiento que evalúa fines e intereses. Dicho en estos términos, el problema de la metafísica es un problema psicológico y ético: cómo conciliar los intereses personales con qué valores comunitarios.

En consecuencia, podemos pensar en una metafísica compatible con el pragmatismo de base ética, condicionada por valoraciones morales. Qué bienes, qué fines y qué valores queremos sostener como comunidad y como sujetos. Un giro, si queremos, hegeliano: comprometernos con el destino del mundo, volverlo más cómodo.

Podríamos también elegir una fórmula de William James para decir lo mismo: Schiller concibe su proyecto de metafísica en clave personal, como una opción viva, forzosa y perentoria.³¹⁶ Es la responsabilidad de transformar la experiencia, frente al retroceso que supone una desvinculación del sujeto y el “alma del mundo”; la capacidad de recuperar el valor del sujeto en la construcción de su mundo, frente a la expectativa de verse desbordado por finalidades ciegas y ajenas. Es, tal vez, la única ocasión de insistir sobre una teoría del conocimiento comprometida con la superación de la dicotomía hecho/valor.

5.3.2 *Y otra vez, realistas e idealistas*

Decíamos que, en el caso de Dewey, una teoría del conocimiento cuyo origen histórico escindió la teoría de la práctica generó la ilusión de que el último constituyente del mundo es el Ser parmenídeo, uno, completo, perfecto. Asimismo mencionábamos que una teoría del conocimiento que no presupone que el conocer es el único trato que

³¹⁶Cfr. James, W. (2009), *La voluntad de creer*. Barcelona, Marbot.

tenemos con la experiencia, derivaría en una metafísica que reconoce los rasgos inestables de la existencia. Pero hemos dicho también que si no se supone el carácter ubicuo del conocimiento, la controversia entre realistas e idealistas desaparece como tal ya que no existe un problema tal como el epistemológico.

Avanzado el argumento contra la suposición de que hay un problema como el que originaba la idea de concebir siempre la presentación de algo para un conocedor consciente, el conocimiento es redefinido en términos de experiencia, y la teoría del conocimiento en términos de *lógica de la investigación*.

En cuanto a Schiller se refiere, está claro que el problema del idealismo y el realismo cae fuera de las fronteras de la epistemología, o de lo que él denomina teoría voluntarista del conocimiento. Pero no puede afirmarse que pertenezca al ámbito de la metafísica, ya que ésta, en el esquema humanista, es más la sistematización de los fines y valoraciones humanas que un estudio acerca de qué es lo real y qué no. Al menos para Schiller, las ideas metafísicas son hipótesis en las que convenimos creer porque son funcionales a nuestra acción. De suerte que el postulado metodológico de una plausible sistematización y armonía de intereses humanos es una opción que tiene repercusiones prácticas interesantes. Para Schiller, esta heurística del postulado es sin lugar a dudas más fecunda para trabajar en la experiencia que la controversia acerca de si somos o no realistas, si caemos o no en el idealismo. Si queremos, también, más útil socialmente.

En principio parece existir un acuerdo en que la controversia, si no es inútil, al menos es incómoda cuando los términos *conocimiento*, *verdad*, *experiencia*, son completamente trastocados.

Schiller comenzó su trayecto en esta controversia de la mano de una publicación de un grupo de filósofos de Oxford autodenominados “idealistas personales”. Se unió a ellos tentado por la vocación antiabsolutista y antinaturalista que dominaba sus

antipatías. El resultado fue un volumen colectivo que, publicado en 1902, incluía como aporte de Schiller su celebrado “Axioms as Postulates”.³¹⁷ El tenor de todos esos trabajos estaba marcado, según su editor, por la insistencia en un concepto de experiencia distinto al que ofrecía la epistemología mecanicista del empirismo inglés. En consecuencia, si había un nombre más adecuado para estos autores que rescataban los aspectos volitivos involucrados en el trato de los sujetos en la experiencia, era el de *idealistas empíricos*.

A Schiller no lo abandonó su talante idealista, esa impronta que prefería pensar en términos de voluntad más que de estructuras mecánicas como subyacentes al acto mismo de conocer.

John Dewey entró en la controversia por la puerta del realismo, aunque su intento de conciliar posiciones con aquella plataforma de los seis realistas fuera un acto fallido. No hay duda de que inició el camino de la filosofía desde aires neohegelianos, pero la controversia estuvo signada por su defensa del realismo. Una defensa que, como anticipara ya, parece una lucha desigual por oponerse a lo que ya su teoría del conocimiento había dado por perdido.

Entiendo que Schiller no sólo se compromete, sino que además muestra una clara dinámica superadora en cuanto a esta controversia se refiere. Esto es, a pesar de que la característica sobresaliente del pragmatista inglés haya sido, según sus contemporáneos, la de crítico irredento, todo su examen “destructivo” conduce a reivindicar las luces y no las sombras de alguna intuición realista y alguna consideración idealista. Recupera la concepción que introduce el idealismo de que todo lo experimentado es real, y que la voluntad es un componente vital para el conocimiento. Recupera, a la vez, el constreñimiento del realismo porque la experiencia

³¹⁷Schiller, F.C.S., “Axioms as Postulates”, en Sturt, Henry (1902) *Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford*. Londres, Macmillan, 1902, págs. 47-133.

no es coextensiva con lo real ni lo agota. Así Schiller sostendrá que la experiencia es un proceso que se mueve entre dos polos, el polo “sujeto” (idealismo) y el polo “objeto” (realismo), y que ambos son necesarios para constituir *realidad*.

Pero esta recuperación sólo apunta a reforzar el aspecto superador que implica el compromiso pragmatista. Decidir ya por la intuición realista, ya por la idealista, es un relapso en la metafísica que ha dado origen a la disyunción, entiéndase, una metafísica discreta, estática, cerrada. Concepción que oculta, en lo que tiene de absoluta y final, los procesos reales por medio de los cuales obtenemos conocimiento.

El conocimiento es un hecho, y no cualquier hecho sino uno que redunde en una ganancia adaptativa superlativa para los sujetos. Si hay logros (como notamos en el desarrollo de las ciencias y su capacidad para operar y transformar el mundo) es de ellos desde donde deberíamos partir para concebir cómo es posible propiciar conocimientos aún mejores. Mejoras en el método, mejoras en los resultados y en la apropiación, dirección y sujeción de los acontecimientos que se nos revelan confusos, inestables y caóticos.

Puesto que el énfasis se desplaza desde el análisis sobre la posibilidad y naturaleza del conocimiento hacia la evaluación de los mejores conocimientos obtenidos, encontramos una aproximación a la teoría del conocimiento que vuelve innecesarias tanto las pretensiones dogmáticas como las escépticas. Las dogmáticas, porque en este contexto, si bien es cierto que se parte de la idea de que efectivamente hay conocimiento, éste no puede traducirse en términos absolutos. Muy por el contrario, Schiller reitera que lo que consideramos conocimiento es un producto histórico: aquello que una comunidad obtiene de acuerdo a las evidencias de las que dispone, los fines que se propuso en el curso de la investigación y los métodos utilizados. Y el escéptico se topa con la doble imposibilidad de no tener frente a sí a un dogmático al que enfrentarse

y una cuestión de hecho: reconocemos instancias genuinas de investigación a las que denominamos “conocimiento”.

Pero también es cierto que, desde esta aproximación humanista, los casos de conocimiento no muestran algo semejante a la metafísica tradicional. Cuando se estudian las formas en que son obtenidos los conocimientos (y por ello para Schiller es tan vital estudiar lo que él denomina “ciencias incipientes”), todo lo que vemos es, cuando mucho, una metafísica distinta. El pragmatismo, entre otras definiciones, podría ser entendido según Schiller como la aplicación de una psicología teleológica a la epistemología y, en última instancia, como una metafísica voluntarista. Detrás de todo conocimiento hay un conocedor atravesado por miedos, deseos, intereses, y no una mente indiferente a los resultados de su acción sobre el mundo para conocerlo. Estos fines, intereses, bienes esperados, operan como guía para seleccionar de la experiencia aquellos aspectos más luminosos —siguiendo la imagen jamesiana— que puedan colaborar en la resolución del malestar, en la cancelación de la duda, en la clausura de un interrogante.

No sé —dice el pragmatista— cómo es el mundo, ni siquiera puedo garantizar que exista alguno, lo que sí sostengo es que la idea de un mundo plástico, abierto, transformable por la intervención humana, factible de responder a mis fines y a mis expectativas, es una *hipótesis metodológica*. No es un dogma, no hace de la plasticidad de lo real el componente último del universo; menciona, expresa mejor, el optimismo que implica pensar el mundo como pasible de responder a las demandas de los sujetos. Porque, como buen pragmatista que es, Schiller cree que de esta hipótesis se siguen claras consecuencias no sólo para una filosofía como la suya, sino también para la vida misma. Significa, entre otras cosas, que el mundo es postulado como cognoscible y, lo que es más importante aún, *la naturaleza de lo real y las facultades humanas son*

commensurables.³¹⁸ La elección de ambos postulados no es algo excluyente del humanismo. O mejor, Schiller dice que la consideración de estos supuestos no es privativo de su filosofía; tal vez lo que constituye el paso extra sea la idea de que se trata de elecciones teóricas que redundan en prácticas determinadas. Y de la frase anterior podríamos tener dudas acerca de qué palabra es preciso reforzar: ¿elección, tal vez? Porque la idea pragmatista subyacente es que estos postulados no expresan otra cosa que *la voluntad de investigar un problema vital*.

Nuestra forma de acceder a los conocimientos no hace sino refrendar aquellos postulados que hacen del mundo el ámbito de los logros, el lugar del encuentro de los aspectos mecánicos y los aspectos intencionales: aunque el mundo no siga ningún orden, aunque el caos es una posibilidad más de la experiencia, somos capaces de instaurar, restablecer o propiciar cuanto de estabilidad necesitamos para volverlo nuestro “aliado”.

De modo que, si bien es cierto que el Humanismo es —al igual que su par, el pragmatismo— un método y una teoría alternativa del conocimiento, pretende obtener también una concepción de la vida:

Esta será la más natural al hombre, la más humana, porque: “el problema filosófico no tiene sentido sino para seres *humanos*, que se esfuerzan en comprender un mundo de experiencia *humana*, con la ayuda de los recursos del espíritu *humano*”.³¹⁹

Nuevamente, la controversia entre realistas e idealistas no refiere a ningún problema vital, y en ese sentido no constituye una opción. Es este rasgo más personal, esta subyacente preocupación por el individuo, lo que hace que el humanismo de

³¹⁸ Cfr. Schiller, F.C.S., “Methodological Teleology”. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 16, N° 20. (Sep. 25, 1919), págs. 548-553.

³¹⁹ *op.cit.* 1, p.34.

Schiller aparezca como atravesando la controversia sin intentar finalmente dar una respuesta. Es su insistencia en el problema de maridar las preocupaciones personales con el destino comunitario lo que lo conduce a postular una metafísica y una teoría del conocimiento más emparentada con la psicología que con el modelo moderno de conocimiento, la física.

5.4 El neopragmatismo de Ferdinand Schiller

Algunos autores incluso muy críticos con la filosofía humanista de Ferdinand Schiller reclaman una suerte de “revisión” histórica del pragmatismo para recuperar — aunque resulte paradójico— el aporte de este autor. Y lo hacen esgrimiendo como razón vital de este redescubrimiento la idea de que el pragmatismo pierde mucho más de lo que ha ganado desestimando la *rama inglesa* de esta perspectiva filosófica.

Para algunos autores, como H. McDonald,³²⁰ el grave error de la interpretación del pragmatismo ha sido y es la consideración de que constituye una perspectiva monolítica, cuyas diferencias nunca existieron. Así se pierden giros interesantes como la consideración de Ferdinand Schiller acerca de las relaciones entre ética, metafísica y teoría del conocimiento. Relaciones que subvierten buena parte de la concepción tradicional acerca de los valores, su estatus ontológico y la primacía de la teoría sobre la práctica.

Mark Porrovecchio³²¹ va más allá de lo dicho por McDonald y reivindica el valor de la diferencia que el mismo Schiller promovió a partir de sus lecturas jamesianas (en particular, los textos sobre psicología). Menciona que la figura de Protágoras cobra

³²⁰ McDonald, H.P., “First Philosophy in the Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller”. *International Quarterly*, Vol. 43, Nº 4, Issue 172 (December 2003), págs. 503-525.

³²¹ Porrovecchio, M.J., “Flowers in the Desert: F.C.S. Schiller’s [Unpublished] Pragmatism Lecture”. *William James Studies*, vol. 3, nº 1 (verano de 2008).

un protagonismo fundamental en la obra de Ferdinand Schiller porque tras esta heredad sofista se ocultan dos intenciones: el *homo mensura* captura la naturaleza volicional del pragmatismo y rescata la pluralidad defendida por esta corriente de pensamiento.

Para Schiller, la fortaleza y mérito del pragmatismo no es otra cosa que el énfasis sobre la variedad de intereses, la multiplicidad de medidas, etc., cuya tendencia se estrecha en el horizonte del punto de vista humano. La psicología jamesiana ofrece la plataforma para reivindicar la diversidad y, a la vez, retrata el hecho de la imposibilidad de reducir la filosofía a una mera abstracción. Por ello es que la lógica, “la” abstracción filosófica por antonomasia, deberá reconocer los datos que la psicología del pragmatista ha vuelto patentes: intereses, emociones, fines, esperanzas, todos ellos en su vastísima multiplicidad se ponen en juego, intervienen, perturban o habilitan la cognición. No podemos hablar según Schiller de la razón como si ella pudiera darse ajena a estas motivaciones fuertemente personales.

Aquella concepción schilleriana de que la razón no es pura ni allende a otras capacidades humanas constituye —según su juicio— el detonante del odio de los filósofos hacia el pragmatismo:

Nada ha vuelto más impopular al pragmatismo en el normal discurrir de la filosofía [...] que la consideración de que los filósofos son exactamente como cualquier otra persona.³²²

Esta suerte de glorificación de las diferencias, su consideración de que lo mejor que podía ofrecer un hombre era su propia versión del mundo y las posibilidades de enriquecer la experiencia a partir de la suya propia, tuvo repercusiones en su destino como pragmatista.

³²² *ibid.*, p.8.

Y tuvo consecuencias porque, entre otras cosas, defendió las diferencias allí donde James pretendía establecer paridad de voces. Es curioso pensar en este trayecto del pragmatismo y sus lecturas monolíticas, porque si alguien creyó a James no fue su par, amigo y defensor del pragmatismo, Ferdinand Schiller, sino uno de sus más enconados objetores: Bertrand Russell. Fue él quien acuñó la diferencia entre pragmatistas como una visión común apenas matizada por una pátina de intereses más o menos recurrentes en cada uno de ellos: el religioso James, el literato Schiller, el científico Dewey.

Porrovecchio tiene una interesantísima mirada de por qué perdimos a Ferdinand Schiller en la historia del pragmatismo. Schiller, como ningún otro, estaba convencido de que se estaba perdiendo la dimensión más humana del pragmatismo en el momento mismo en que se descuidó la psicología jamesiana y sus relaciones con la teoría del conocimiento. Esta difícil conjugación de psicología y lógica fue una que parecía no poder defenderse en los años 30, cuando, según Porrovecchio, el acento del pragmatismo se deslizó hacia los aspectos instrumentalistas —claramente representados por la perspectiva de Dewey— o hacia una recuperación del pensamiento de Peirce.

Si bien es cierto que no se le puede adjudicar a John Dewey una visión instrumentalista en el sentido peyorativo que la escuela de Frankfurt, por ejemplo, adscribió a este término,³²³ es cierto que la recepción del pragmatismo discurría por dos vías muy diferentes entre sí y ambas negativas (la naturalización del pragmatismo, el olvido de James).

El discurso de John Dewey y sus esfuerzos por encaminar una investigación y una metodología que produjera mejores resultados en cuanto al conocimiento se refiere,

³²³ Ver, por ejemplo, las críticas producto de una gran incomprensión que Herbert Marcuse dirige contra la posición de John Dewey. Marcuse, H. (1969), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Seix Barral.

propició entre otras cosas el mito que hasta hoy arrastran los pragmatistas de que su filosofía y la del Círculo de Viena representaban intereses teóricos comunes.

Para la década del 30, de William James poco y nada quedaba. Sus defensores habían desaparecido unos años antes, y el único que se sostenía como bastión de las intuiciones que hasta podríamos llamar “idealistas” del viejo movimiento pragmático era Ferdinand Schiller. De modo que poco se hablaba ya del supuesto psicologismo en el que incurría James cuando hablaba de verdad y de conocimiento. Las críticas de Russell se habían instalado, digamos, como la última palabra al respecto, y la tendencia más humanista del pragmatismo se perdía mucho antes de que esta filosofía fuera eclipsada en el ámbito académico, incluso en su versión más *positivista*.

De suerte que Schiller fue el último en la trinchera para defender lo que ya se había perdido cuando daba estas últimas clases sobre pragmatismo en el 35: el pragmatismo de James, la tradición que unía pragmatismo y psicología. La tradición que se negó a quitarle a la verdad su carácter atractivo y satisfactorio porque aparecía demasiado desnuda a los ojos de la razón:

La verdad es atractiva y satisfactoria. De ninguna manera esto quiere decir que siempre sea fácil determinar cuáles de las satisfacciones que ocurren en el proceso de buscar la verdad son lógicamente buenas, cuáles de las consecuencias utilizadas para testear las pretensiones de verdad se relacionan con esa verdad y son propiamente su consecuencia, y cuáles se aceptan meramente apelando psicológicamente a su valor emocional. En este punto, puede haber considerables diferencias de opinión entre los pragmatistas como las hay entre personas, pero sólo en principio. En última instancia no cabe duda de que el test pragmático de las consecuencias descubrirá esas dificultades y revelará cuáles de las

satisfacciones de quienes buscan la verdad son buenas y lógicas y cuáles meramente psicológicas y engañosas.³²⁴

La historia del pragmatismo fue más benévola con la versión que se quiso contar de él: la más positivista, la de un criterio de demarcación o de significados que volvía insensato todo intento por recuperar los fines en el ámbito de la experiencia y unificar en esa inmanencia los deseos —desde los más personales hasta los más comunitarios— con la efectiva transformación del contexto histórico, político y social. Con el resultado de haber oscurecido casi por completo esta tradición.

El resurgimiento del pragmatismo trajo consigo algunas lecturas como las de Richard Rorty y Hilary Putnam.

Richard Rorty se dijo heredero de la filosofía de John Dewey, pero negó dos conceptos del viejo pragmatista: experiencia y metafísica. Pero al hacerlo, admitió una lectura demasiado “naturalista” de aquél, ya que en virtud del concepto de experiencia se entiende mejor la pulseada de Dewey por escapar de la trampa de una inmanencia ciega. Pero para Rorty eran demasiadas concesiones: experiencia era una metáfora tan gastada como lo era la controversia realistas/idealistas. De suerte que la insistencia por obtener algo del testamento pragmatista se redujo al diálogo para promover, sopesar y valorar distintas metáforas que digan algo acerca de nuestras prácticas.

Pero, en ese caso, se volvió metafísico. Y lo hizo en el sentido schilleriano del término, como aquella obra personal, cargada de idiosincrasia, por medio de la cual nos

³²⁴ “Truth is attractive and satisfactory. But it is by no means always easy to define which of the satisfactions which occur in truth-seeking are logically good, which of the consequences used to test a truth-claim are related to its truth and properly its consequence, and which are merely accepted on account of their (emotional) and psychological appeal. On this point, there may plainly be considerable differences of opinion among pragmatists as among other folks, at any rate at first. Ultimately no doubt, the pragmatic test of the consequences will discover these difficulties and reveal which of the satisfactions of the truth-seekers were good and logical and which merely psychological and treacherous.” Transcripción de Porrovecchio (op. cit.321, pág. 13) de la clase inédita de Schiller sobre pragmatismo.

es asequible un relato, una interpretación de lo que creemos ser, de lo que creemos que existe y de cuya letra pensamos derivar una práctica. Entiendo que esta interpretación de Rorty es equiparable a dos expresiones que George Stack rescata: el “*try it on*” schilleriano o el más enfático “*Let us try it!*” de Nietzsche.

No es que no existan problemas para una teoría del conocimiento; sencillamente, no hay epistemología en sentido moderno, diría John Dewey. En tanto esa epistemología deja de resultar problemática y el interés por el conocimiento se desplaza de su naturaleza a su funcionamiento efectivo, la controversia realismo vs. idealismo se desvanece, desaparece del horizonte de nuestros conflictos. Y en ese caso, habrá que recordar lo que dijo Dewey: *no investigamos hasta el momento en que algo se nos presenta como confuso o conflictivo*.

Rorty no jugó esa partida de Dewey, retrocedió hasta aquellas instancias en las que el pragmatista se decía realista, una y otra vez. El resultado es que llegó a la conclusión de la inutilidad de seguir en la controversia, no por el aporte de Dewey, que yo creo que no interpreta correctamente, sino por la subrepticia incorporación del talante de Schiller. Por esa pulsión schilleriana de encontrar siempre lo nuevo, de generar significaciones más plásticas, más flexibles, para seguirle el paso a esa vida que él consideraba demasiado original como para repetirse.

La noche sólo ha caído para los que se han dejado caer en la noche. Para los que están vivos, *hélíos neos eph'hémerein estin* (el sol es nuevo cada día) (Heráclito, Diels 22, B6).³²⁵

De Hilary Putnam no podremos decir que intentó siquiera conciliar alguna intuición schilleriana (tampoco es que *debería* haberlo hecho). Entiende que el

³²⁵ Castoriadis, C. (2008), *El mundo fragmentado*. La Plata, Terramar (Caronte Ensayos), pág. 166.

pragmatismo se ajusta y, además, consume la pretensión de ofrecer una explicación falibilista del conocimiento sin caer en el escepticismo. Para ello retrocede a William James y pretende encontrar en aquél esa suerte de equilibrio que hace de la verdad una instancia diferente de la justificación. Su estrategia recrudece la controversia: ni la ignora ni piensa pasarla por alto, pretende ofrecer una alternativa. Pero dicha alternativa adolece de la misma falta que yo encuentro en los primeros pragmatistas, y muy especialmente en James y en Dewey.

He defendido que importa y mucho aceptar que hay otras metafísicas posibles y que tienen derecho a intitularse de esa forma y no de otra. Lo hice a espaldas de John Dewey, que vacila en tachar esta expresión agobiado por la multiplicidad de explicaciones que hay que dar para reclamar su uso como correcto. Pero la defensa de esa terminología implica un rodeo argumental más para decir con los pragmatistas mismos que la experiencia es todo lo que necesitamos para conjugar lo que hay de mecánico en el mundo y lo que se deposita como valioso en él.

En cuanto al término “realismo” y sus variantes, “realismo naive”, “realismo naturalista”, “realismo pragmático”, “realismo interno”, ocultan lo que de revolucionario tiene el pragmatismo. El pragmatismo no es novedoso porque critique la metafísica tradicional, ni los viejos espejismos de la teoría del conocimiento. Lo que tiene de nuevo es la consideración de que la experiencia conjuga lo bueno, lo malo, lo real, lo ficticio, el sujeto y el objeto. Que la experiencia es el ámbito de lo posible, que, atravesada de tiempo, contiene el devenir. La experiencia es el lugar donde se instancian nuestros logros, donde ley y acontecimiento se conjugan en virtud de los deseos, intereses y desvelos humanos. Si hay una categoría que atraviesa esta densidad de tiempo y espacio es la de acción, no la de planos discretos donde algo habrá de operar el milagro de relacionarlos.

Con esta reubicación conceptual, pareciera que defender una posición realista se reduce en última instancia a la advertencia de que no hay creación en el sentido divino del término. No materializamos mundos, somos incapaces de gestar de la nada.³²⁶ Pero hecha esa advertencia, la preocupación pragmatista se desplaza hacia los condicionamientos éticos de cualquier creación humana: ya sea artística, social, política. Todas estas creaciones tienen como límite al otro, los intereses, deseos, esfuerzos y sueños que impiden o habilitan esos logros comunes.

Si los leemos en *contexto* [a los pragmatistas], me temo, reducir el pragmatismo a una contribución a la epistemología es, cuando menos, insuficiente [...] ¿No deberíamos agrupar a los pragmatistas según los fines o propósitos que cada pragmatista persigue *incluso cuando habla de epistemología?*, ¿cuáles fueron o cuáles son los problemas *prioritarios* para cada pragmatista?

Después de todo, quizás el pragmatismo no sea tan importante como episodio o capítulo de la epistemología, pero sí como capítulo de crítica social o cultural, una crítica que, desde luego, incluye discusiones sobre el conocimiento científico pero con una óptica distinta de la que adopta la epistemología pospositivista.³²⁷

Insistir en las consideraciones acerca de si el pragmatismo es o no realista es desconocer el trasfondo de sus preocupaciones, es volver a instalarlos en una polémica que llevaron a cabo sólo para establecer cuán poca diferencia práctica representaba hacer este tipo de distinciones. Ser pragmatista, por el contrario, era una forma de volver significativa la preocupación filosófica en el ámbito de la cultura y de la crítica.

³²⁶ Esta idea de que hay creación pero que no puede ocurrir cualquier cosa se expresa de manera contundente en esta cita de Cornelius Castoriadis: “Por eso mismo, queda claro que la creación social-histórica (como en cualquier otro terreno) si bien es inmotivada —*ex nihilo*—, siempre tiene lugar bajo coacción (nunca *in nihilo* ni *cum nihilo*). Ni en el terreno histórico-social, ni en ningún otro, la creación significa que cualquier cosa ocurra en cualquier parte, en cualquier momento ni de cualquier manera”. Castoriadis, C. (1998), *Hecho y por hacer*. Buenos Aires, Eudeba, pág. 33.

³²⁷ Castillo, R. del, “Pragmatismo reformista, pragmatismo radical. Respuesta a *Viejo y nuevo pragmatismo* de Susan Haack”. *Diánoia*, Volumen XLVIII, Número 50, Mayo 2003, pág. 160.

Recuperar ese grado de reformismo que Dewey, por ejemplo, decía que para muchos volvía espuria a la filosofía, es pragmatismo. Ser realista, idealista, antirrealista, antirrepresentacionalista... implica invertir la flecha del tiempo.

Si hay un neopragmatismo, aceptemos las diferencias y demos la bienvenida al protagórico Schiller, a Dewey a pesar de Dewey, y a James y a su necesidad de encontrar, paradójicamente, lo uno en lo múltiple.

6. BIBLIOGRAFÍA

6.1. Bibliografía sobre realismo en general

-Bhaskar, R. (1978), *A Realist Theory of Science*. Londres, Harvester-Wheatsheaf, 2ª ed.

——— (1986), *Scientific Realism and Human Emancipation*. Londres, Verso.

——— (1989), *The Possibility of Naturalism*. Londres, Harvester-Wheatsheaf, 2ª ed.

——— (1989), *Reclaiming Reality*. Londres, Verso.

-Beltrán, M. (1991), *La realidad social*. Madrid, Tecnos.

-Callebaut, W. (1993), *Taking the Naturalistic Turn or How Real Philosophy of Science is Done*. The University of Chicago Press.

-Churchland, P.M. y Hooker, C.A. (eds.) (1985), *Images of Science. Essays on Realism and Empiricism*. The University of Chicago Press.

-Collier, A. (1989), *Scientific Realism and Socialist Thought*. Londres, Harvester-Wheatsheaf.

-Devitt, M. (1991), *Realism and Truth*. Oxford UK y Cambridge USA, Blackwell, 2ª ed.

- Fernández Buey, F. (1991), *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*. Barcelona, Crítica.
- Giere, R.N. (1988), *Explaining Science*. The University of Chicago Press.
- Gooding, D. (1990), *Experiment and the Making of Meaning. Human Agency in Scientific Observation and Experiment*. Dordrecht, Kluwer.
- Goodman, N. (1978), *Ways of Worldmaking*. Indianapolis, Ind.: Hackett. Versión castellana: Goodman, N. (1990), *Maneras de hacer mundos*. Madrid, Visor.
- Hacking, I. (ed.) (1981), *Scientific Revolutions*. Oxford University Press.
- (1983), *Representing and Intervening*. Cambridge University Press. Versión castellana: *Representar e intervenir*. México, Paidós /UNAM, 1996. Traducción de S. Martínez.
- Harré, R. (1986), *Varieties of Realism*. Oxford, Blackwell.
- (1989) “Realism, Reference and Theory”, en Phillips Griffiths, A. (ed.), *Key Themes in Philosophy*. Cambridge University Press, págs. 53-68.
- (1990), “Exploring the Human *Umwelt*” (en particular: *I. Realism y II. Philosophy of Physics*), en Bhaskar, R. (ed.), *Harré and his Critics*. Oxford, Blackwell, págs. 297-364.
- Hughes, J. (1990), *The Philosophy of Social Research*. Londres, Longman, 2ª ed.
- Isaac, J.C. (1987), *Power and Marxist Theory. A Realist View*. Ithaca, Cornell University Press.
- Johansson, I. (1989), *Ontological Investigations*. Londres, Routledge.
- Leplin, J. (ed.) (1984), *Scientific Realism*. Berkeley, University of California Press.

-Levine, G. (ed.) (1993), *Realism and Representation. Essays on the Problem of Realism in Relation to Science, Literature, and Culture*. The University of Wisconsin Press.

-Longino, H. (2002), *The Fate of Knowledge*. Princeton y Oxford, Princeton University Press.

-Margolis, J. (1991), *The Truth About Relativism*. Oxford/Cambridge (Mass.), Blackwell.

-Olivé, L. (1988), *Conocimiento, sociedad y realidad*. México, F.C.E.

-Poincaré, H. (2002), *Ciencia e Hipótesis*. Madrid, Espasa.

-Putnam, H. (1981), *Reason, Truth, and History*. Cambridge, Cambridge University Press. Versión castellana: *Razón, verdad e historia* (1988). Madrid, Tecnos. Traducción de J.M. Esteban.

——— (1987), *The Many Faces of Realism*. Open Court, Lasalle (Ill). Versión castellana: *Las mil caras del realismo* (1994). Barcelona, Paidós / I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.

——— (1990), *Realism with a Human Face*. Cambridge (Ma.), Harvard University Press.

——— (2000), *Sentido, sinsentido y los sentidos*. Barcelona, Paidós / I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.

——— (2000), *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*. Barcelona, Gedisa.

- Quine. W.O. (1969), *Ontological Relativity, and Other Essays*. Nueva York, Columbia University Press. Versión castellana: *La relatividad ontológica y otros ensayos* (2002). Madrid, Tecnos. Traducción de J.L. Blasco y M. Garrido.
- Rorty, R. (1996), *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Buenos Aires, Paidós.
- Sayer, A. (1992), *Method in Social Science. A Realist Approach*. Londres, Routledge.
- Van Fraassen, B.C. (1980), *The Scientific Image*. Oxford, Clarendon Press.
- Wright, C. (1993), *Realism, Meaning and Truth*. Oxford UK y Cambridge USA, Blackwell, 2ª ed.

6.2. Bibliografía específica

-AA.VV., *El giro pragmático en la filosofía*, (F. Penelas, Samuel Cabanchik y Verónica Tozzi, editores). Barcelona, Editorial Gedisa, 2003.

-Albritton, R. (1968), “On Wittgenstein`s Use of the Term “Criterion””, en Pitcher (ed.) (1968), págs. 231-250.

-Castillo, R. del (1995), *Conocimiento y acción: el giro pragmático de la filosofía*. Madrid, UNED.

-Castillo, R. del (2003), “Pragmatismo reformista, pragmatismo radical. Respuesta a “Viejo y nuevo pragmatismo” de Susan Haack”. *Diánoia*, Volumen XLVIII, número 50 (mayo 2003), págs. 145-180.

-Delaney, C.F. (1999), “Pragmatic Realism and Convergence of the Truth”. *The Modern Schoolman. A Quarterly Journal of Philosophy*, vol. LXXVI, nº 2-3 (enero/marzo de 1999), págs. 125-132.

-Di Gregori, M. C. (comp.) (1990), “Discusión sobre *Conocimiento, sociedad y realidad* de León Olivé”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVI, nº 3 (noviembre de 1990), págs. 41-58.

——— (1993), “Putnam-Husserl: las dicotomías y el realismo científico”. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Departamento de Filosofía, FAHCE-UNLP, nº 30 (1993), págs. 80-85.

-Di Gregori, M.C. y Durán, C. (2002), “Fundacionalismo, coherentismo y pragmatismo. La hipótesis de la ‘complementariedad’ de O. Nudler. Algunos aspectos del caso Lewis”, en Lorenzano, P. y Tula Molina, F. (eds), *La filosofía y la historia de la ciencia en el Cono Sur*, Universidad Nacional de Quilmes.

——— (2000), “Una interpretación del a priori pragmático: Peirce y los

neopragmatistas”, en García, P., Menna, S. y Rodríguez, V. (eds.), *Epistemología e historia de la ciencia*. Selección de trabajos de las X Jornadas, Volumen 6 (2000), nº 6, págs. 123-126.

-Di Gregori, M.C. y Hebrard, Andrés (eds.) (en prensa), *Peirce, Schiller, Dewey y Rorty. Usos y revisiones del pragmatismo clásico*. Editorial del Signo.

- Durkheim, Émile (1955), *Pragmatisme et Sociologie*. Prefacio de A. Cuvillier. París, J. Vrin.

-Engel, P. y Rorty, R. (2007), *¿Para qué sirve la verdad?* Buenos Aires, Paidós.

-Esteban, J.M. (2006), *Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea*. México, UNAEM, Ediciones Mínimas.

-Faerna, Á.M. (2000), “Introducción” a J. Dewey, *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 11-46.

——— (1996), *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI.

- Hacking, Ian (2006), *La domesticación del azar*. Barcelona, Gedisa.

-Holt, M., Montague, Perry, Pitkin y Spaulding (1910), “The Program and First Platform of Six Realists”. *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol.7, No.15 (Jul.21, 1910), págs. 393-401.

-Holt, M., Montague, Perry y Spaulding (1912), *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*. New York, Macmillan Co.

-Ingenieros, J. (2005), *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*. Buenos Aires, Losada.

-Izquierdo, J.M. (1910), *Del Pragmatismo*. Conferencia pronunciada en el Ateneo de Sevilla el 14 de marzo de 1910. Edición del Ateneo de Sevilla, año 2009.

-Jay, M. (2006), *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley, University of California Press.

-Kurtz, P. (ed.) (1972), *Filosofía norteamericana en el siglo XX*. México, FCE.

-Lovejoy, A. (1963), *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

-Marcuse, L. (1969), *Filosofía americana*. Madrid, Ediciones Guadarrama.

——— (1969), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Seix Barral.

-Misak, C. (1999), “How Not to Think of Convergence on the Truth”. *The Modern Schoolman. A Quarterly Journal of Philosophy*, vol. LXXVI, nº 2-3 (enero/marzo de 1999), Saint Louis University, págs. 133-140.

——— “Pragmatism and Pluralism” (2005). *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XLI, nº 1 (invierno de 2005), págs. 129-135.

-Nubiola, J. (2001), “Pragmatismo y relativismo: una defensa del pluralismo”. En P. Martínez Freire et al. (eds.), *Universalismos, relativismos, pluralismo. Themata. Revista de Filosofía*, 27 (2001), págs. 49-57.

-Olivé, L. (1992), “Realismo pragmático, relatividad conceptual y verdad absoluta”. *Diánoia: Anuario de Filosofía*, México, año XXXVIII, nº 38 (1992), págs. 49-61.

——— (1993), “Sobre verdad y realismo”, en Garzón Valdés, E. y Salmerón, F. (comps.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. México, UNAM.

——— (1988), *Conocimiento, sociedad y realidad. Problemas del análisis social del conocimiento y del realismo científico*. México, FCE.

- Peirce, C.S. (1978), *Lecciones sobre pragmatismo*. Buenos Aires, Aguilar. Traducción, introducción y notas de Dalmacio Negro Pavón.

-Pérez Ransanz, A.R. (1992), “Verdad y justificación”. *Diánoia: Anuario de Filosofía*, México, año XXXVIII, nº 38 (1992), págs. 85-93.

-Putnam, H. (1999), *El pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona, Gedisa.

——— (1997), *La herencia del pragmatismo*. Barcelona, Paidós.

-Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press, 1979. Versión castellana: *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1989), Cátedra, Madrid. Traducción de J. Fernández Zulaica.

——— (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press. Versión castellana: *Contingencia, ironía y solidaridad* (1991). Barcelona, Paidós. Traducción de A.E. Sinnot.

——— (1992), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method. With two Retrospective Essays*. Chicago y Londres, The University Chicago Press, 2ª ed.

——— (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers I*. Cambridge, Cambridge University Press. Traducción de J. Vigil Rubio.

———(1996), “El progreso del pragmatista”, en *Interpretación y sobreinterpretación*, Eco, U. et al., Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

——— (1998), *Truth and Progress: Philosophical Papers III*. Cambridge, Cambridge University Press. Versión castellana: *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3* (2000). Barcelona, Paidós Ibérica. Traducción de Á.M. Faerna.

——— (2001), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires, FCE. Traducción de E. Rabossi.

-Russell, Bertrand (1997), *Ensayos filosóficos*. Madrid, Altaya.

-Seigfried, C.H. (2001), "Pragmatist Metaphysics? Why Terminology Matters". *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XXXVII, nº 1 (invierno de 2001), págs. 13-23.

-Sosa, E. (1992), "El realismo pragmático de Putnam". *Diánoia: Anuario de Filosofía*, México, año XXXVIII, nº 38 (1992), págs. 63-84.

-Spirito, U. (1945), *El pragmatismo en la filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Losada.

-Thayer, H.S. (1983) "El pragmatismo" en D.J. O'Connor (comp.) *Historia crítica de la filosofía occidental*, vol. VI. Barcelona, Paidós, págs. 125-214. Traducción de O. Nudler, A. Pirk y N. Míguez.

-Van Wesep, H.B. (1965), *Siete sabios y una filosofía. Itinerario del pragmatismo*. Buenos Aires, Ed. Hobbs Sudamericana. Traducción de E. Córdoba Palacios y D. Montes.

-Wittgenstein, L., (1988), *Investigaciones filosóficas*. México y Barcelona, UNAM/Crítica. Traducción de A. García Suárez y U. Moulines.

William James

- (1890), *Principles of Psychology*. Nueva York, Henry Holt.

- (1892), *Psychology, Briefer Course*. Nueva York, Henry Holt.

- (1897), *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. Nueva York y Londres, Longmans, Green & Co.

- (1898), *The Human Immortality*. Boston, Houghton, Mifflin.

- (1899), *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*. Nueva York. Henry Holt.

- (1902), *The Varieties of Religious Experience*. Nueva York, Longmans, Green & Co.

- (1904), "Humanism and Truth". *Mind*, Vol. XIII, nº 54 (octubre de 1904), págs. 190-198.

- (1905), "Humanism". *Journal of Philosophy*, Vol.II, nº 5 (2 de marzo de 1905), págs. 113-118.

- (1907), *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Nueva York, Longmans, Green & Co.

- (1907), "Pragmatism's Conception of Truth". *Journal of Philosophy*, Vol. IV, nº 6 (14 de marzo de 1907), págs. 141-145.

- (1908), *A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*. Nueva York, Longmans, Green and Co.

- (1909), *The Meaning of Truth, A Sequel to Pragmatism*. Nueva York, Longmans Green & Co.

- (1911), "Some Problems of Philosophy". *Mind*, Vol. XX (octubre de 1911), págs. 571.
- (1912), *Essays in Radical Empiricism*. Nueva York, Longmans, Green & Co.
- (1920), *Collected Essays and Reviews*, ed. de R.B. Perry. Nueva York, Longmans Green & Co.
- (1920) *The Letters of William James in Two Volumes*, vol.II. Boston, The Atlantic Monthly Press. Ed. de H. James.
- (1975-1988) *The Works of William James*, 10 vols. Cambridge (Mass.), Harvard University Press. Ed. de F. Burkhardt, F. Bowers e I. Skrupskelis.
- vol 1 (1975): *Pragmatism*
- vol 2 (1975): *The meaning of truth*
- vol 3 (1976): *Essays in radical empiricism*
- vol 4 (1977): *A pluralistic universe*
- vol 5 (1978): *Essays in philosophy*
- vol 6 (1979): *The will to believe*
- vol 7 (1979): *Some problems of philosophy*
- vol 8 (1981): *The principles of psychology* (3 vols)
- vol 9 (1982): *Essays in religion and morality*
- vol 10 (1983): *Talks to teachers on psychology*
- vol 11 (1983): *Essays in psychology*
- vol 12 (1984): *Psychology: the briefer course*
- vol 13 (1985): *The varieties of religious experience*
- vol 14 (1986): *Essays in psychical research*
- vol 15 (1987): *Essays, comments and reviews*
- vol 16 (1988): *Manuscript lectures*
- vol 17 (1988): *Manuscripts, essays and notes*

TRADUCCIONES

- (1900) *Principios de psicología*. Traducción de D. Barnés, 2 vols., Madrid, Daniel Jorro.
- (1904) *Psicología pedagógica (para maestros). Sobre algunos ideales de la vida (para estudiantes)*. Traducción de Santos Rubiano. Madrid, Daniel Jorro.
- (1904) *Los ideales de la vida* (vol. I: “Discurso a los jóvenes sobre psicología”; vol. II: “Discursos a los maestros sobre psicología pedagógica”). Versión española y prólogo de Carlos M. Soldevila. Barcelona, Imprenta Henrich y Cía.
- (1907-1908) *Fases del sentimiento religioso. Estudio de la naturaleza humana*. Traducción directa del inglés por M. Domenge y Mir. 3 vols. Barcelona, Carbonell y Esteva.
- (1909) *La voluntad de creer*. Traducción de S. Rubiano. Barcelona, Henrich y Cía.
- (1916) *Compendio de psicología*. Traducción y prólogo biográfico-crítico de S. Rubiano. Madrid, Daniel Jorro.
- (1922) *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*. Traducción de S. Rubiano. Madrid, Daniel Jorro.
- (1924) *El significado de la verdad*. Traducción de S. Rubiano. Madrid, Daniel Jorro.
- (1941) *Charlas pedagógicas*. Bogotá, Imprenta Nacional.
- (1944) *El problema de la conciencia*. Montevideo. Editorial Claudio García.
- (1944) *Problemas de la filosofía*. Traducción y notas de J.A. Vázquez. Buenos Aires, Editorial Yerba Buena.
- (1944) *Los ideales de la vida: psicología pedagógica*. Con un estudio preliminar de Juan Mantovani. Buenos Aires, El Ateneo.

- (1946) “La corriente del pensamiento”. *Revista de Psicología General Aplicada*, nº 1 (1946), págs.173-213.
- (1947) *Compendio de psicología*. Traducción de A. Salcedo. Buenos Aires, Emecé.
- (1948) *Discursos a los maestros*. Extractos y nota preliminar de M. Ruiz Funes. México D. F., Secretariado Educación Pública.
- (1957) *El significado de la verdad*. Traducción de L. Rodríguez Aranda. Madrid, Aguilar; Buenos Aires, 1961; Buenos Aires, Macagno, Landa y Cía., 1966.
- (1986) *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio sobre la naturaleza humana*. Traducción de J. F. Yvars. Prólogo de Jorge Luis Borges. Buenos Aires, Hyspamérica; Madrid, 1988; Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- (1989) *Principios de psicología*. Traducción de A. Bárcena. México, FCE.
- (1997) “Concepción de la verdad según el pragmatismo”. Traducción de L. Rodríguez Aranda, en Nicolás, J. A. y Frápolli, M. J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Tecnos, Madrid, págs. 25-43.
- (1998) *La inmortalidad humana*. Traducción de Á. Cagigas. Jaén, Del Lunar.
- (2000) *Pragmatismo*. Traducción y prólogo de Ramón del Castillo. Madrid, Alianza.
- (2003) *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia* (incluye el ensayo de W.K. Clifford, “La ética de la creencia”). Introducción y notas de L.M. Valdés Villanueva. Traducción de L. Villamil García. Madrid, Tecnos.
- (2004) “Un mundo de pura experiencia (1904)”. Traducción de O. Robador. Edición digital: www.unav.gep.es
- (2004) “El equivalente moral de la guerra (1910)”. Traducción de M. Aguerri. Edición digital: www.unav.gep.es

- (2004) “La noción de conciencia (1905)”. Traducción de O. Robador. Edición digital: www.unav.gep.es
- (2004) “Razón y fe (1905)”. Traducción de O. Robador. Edición digital: www.unav.gep.es
- (2004) “Algunas consideraciones sobre el método subjetivo (1878)”. Traducción de O. Robador. Edición digital: www.unav.gep.es
- (2005) “Las energías de los hombres (1906)”. Traducción de I. Martínez. Edición digital: www.unav.gep.es
- (2009) *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Traducción de S. Puente. Buenos Aires, Editorial Cactus.
- (2009) *La voluntad de creer*. Traducción de R. Vilà. Barcelona, Marbot.

SOBRE JAMES

- Barzun, J. (1983), *Un paseo con William James*. México, FCE. Traducción de J.J. Utrilla.
- Bergson, H. (1972), “Sobre el pragmatismo de William James”, en *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires, La Pléyade.
- Bybee, M.D. (1984), “James’s Theory of Truth as a Theory of Knowledge”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XX, nº 3 (verano de 1984), págs. 253-267.
- del Castillo, “Varieties of American Ecstasy”, en *Streams of William James*, Volume 5, Summer 2003, pp. 13-17.

-Eldridge, M. (2005), "Why a Pragmatist May Be Pluralist". *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XLI, nº 1 (invierno de 2005), págs. 119-122.

-Faerna, Á.M. (1999), "El problema del conocimiento y la actitud naturalista en filosofía", en García, E. y Muñoz, J. (comps.), *La teoría evolucionista del conocimiento*. Madrid, Editorial Complutense, págs. 57-81.

——— (2001) "El pragmatismo y la pregunta por la verdad", en Arenas, L., Muñoz, J. y Perona, Á. J. (eds.), *El retorno del pragmatismo*. Madrid, Trotta, págs. 173-185.

——— (1996), "Charles S. Peirce y William James: el significado de la creencia y el interés de la verdad", en *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, págs. 99-151.

——— (2002), "La razón insensata: una lectura epistemológica de *La voluntad de creer* de William James". *Ágora*, 21: 2 (2002), págs. 95-108.

——— (2002), "Filosofía y temperamento: William James en torno a las fuentes de la creencia", en Domínguez, A. (coord.), *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, págs. 193-218.

-Haack, S. (1984), "Can James's Theory of Truth Be Made More Satisfactory?" *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XX, nº 3 (verano de 1984), págs. 269-278.

-Hook, S. (1927), *The Metaphysics of Pragmatism*. Chicago y Londres, Open Court.

-Jackman, H. (2005), "Jamesian Pluralism and Moral Conflict". *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XLI, nº 1 (invierno de 2005), págs. 123-128.

-Kallen, H. y Hook, S. (eds.) (1935), *American Philosophy Today and Tomorrow*. Nueva York, Lee Furman.

-Perry, R.B. (1907), "A Review of Pragmatism as a Theory of Knowledge". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. IV, nº 14 (4 de julio de 1907), págs. 365-374.

——— (1913), "Realism and Pragmatism". *Mind*, Vol. XXII (octubre de 1913), pág. 544.

——— (1915), "Dr. Schiller on William James and on Realism". *Mind*, Vol. XXIV (abril de 1915), pág. 240.

——— (1958), *In the Spirit of William James*. Indiana University Press.

-Scheffler, I. (1974), *Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*. Londres, Routledge & Kegan Paul.

-Talisce, R.B. y Aikin, S.F. (2005), "Why Pragmatists Cannot Be Pluralists". *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XLI, nº 1 (invierno de 2005), págs. 101-117.

-Vaz Ferreira, C. (1965), "James", en *Tres filósofos de la vida: Nietzsche, James, Unamuno*. Prólogo de F. Romero. Buenos Aires, Losada, págs. 71-195.

Ferdinand Canning Scott Schiller

LIBROS

- (1891) *Riddles of the Sphinx: A Study in the Philosophy of Evolution*. Londres, Swan, Sonnenschein / Nueva York, Macmillan (2ª ed. 1894). [Una nueva edición revisada, con el subtítulo “A study in the Philosophy of Humanism”, apareció en 1910 y fue publicada en Londres por Macmillan. La primera edición apareció bajo el seudónimo “A Troglodyte”.]
- (1903) *Humanism: Philosophical Essays*. Londres y Nueva York, Macmillan (2ª ed. 1912).
- (1907) *Studies in Humanism*. Londres y Nueva York, Macmillan (2ª ed. 1912).
- (1908) *Plato or Protagoras? Being a Critical Examination of the Protagoras Speech in the Theaetetus, With Some Remarks Upon Error*. Oxford, B.H. Blackwell / Londres, Simpkins, Marshall.
- (1912) *Formal Logic: A Scientific and Social Problem*. Londres, Macmillan.
- (1924) *Problems of Belief*. Londres, Hodder and Stoughton (“Library of Philosophy and Religion” Series).
- (1924) *Tantalus, or the Future of Man*. Londres, Kegan Paul / Nueva York, E.P. Dutton (“Today and Tomorrow” Series).
- (1926) *Eugenics and Politics*. Londres, Constable / Boston, Houghton, Mifflin.
- (1927) *The Pragmatic Value of a Liberal Education*. A Lecture Delivered in the Library of the Department of Education at the University of Liverpool, May 20th. Panfleto.

- (1929) *Logic for Use. An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge*. Londres, G. Bell & Sons Ltd. (Nueva York, 1930)
- (1932) *Social Decay and Eugenic Reform*, Londres, Constable.
- (1934) *Must Philosophers Disagree? and Other Essays in Popular Philosophy*. Londres, Macmillan.
- (1936) *The Future of the British Empire —After Ten Years*. Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner (“Today and Tomorrow” Series). [Publicado originalmente como *Cassandra, or the Future of the British Empire*. Londres, Kegan Paul, 1926.]
- (1939) *Our Human Truths*. Morningside Heights (NY), Columbia University Press [póstumo].

CONTRIBUCIONES A LIBROS DE OTROS AUTORES

- (1902) “Axioms as Postulates”, en Sturt, H. (ed.), *Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford*. Londres, Macmillan, págs. 47-133.
- (1917) “Scientific Discovery and Logical Proof”, en Singer, C.J. (ed.), *Studies in the History and Methods of Science*, I. Oxford, Clarendon Press, págs. 235-289.
- (1921) “Hypothesis”, en Singer, C.J. (ed.), *Studies in the History and Method of Science*, II. Oxford, Clarendon Press, págs. 414-446.
- (1924) “Psychology and Logic”, en Brown, W. (ed.), *Psychology and the Sciences*. Londres, A. and C. Black, págs. 53-70.
- (1924) “Why Humanism?”, en Muirhead, J.H. (ed.), *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*. Londres, George Allen and Unwin (“Library of Philosophy” Series), págs. 385-410.

- (1927) "Some Logical Aspects of Psychical Research", en Murchison, C. (ed.), *The Case For and Against Psychical Belief*. Worcester (Mass.), Clark University Press / Oxford, Oxford University Press, págs. 215-226.
- (1932) "Must Philosophers Disagree?", en Schilpp, P.A. (ed.), *College of the Pacific Publications in Philosophy, I*. Stockton (Cal.), College of the Pacific, págs. 94-117.
- (1934) "William James, the Maker of Pragmatism", en Schilpp, P.A. (ed.), *College of the Pacific Publications in Philosophy, III*. Stockton (Cal.), College of the Pacific, págs. 101-109.

TRADUCCIONES

- (1926), *Tántalo o el futuro del hombre*. Madrid, Revista de Occidente. Traducción de A. Salazar.
- (en prensa), *Los papiros de Filonús. De Platón a Protágoras*. Edición y traducción de Á.M. Faerna. Introducción de M.A. Di Berardino y Á.M. Faerna Madrid, Antonio Machado Libros.

ARTÍCULOS DE SCHILLER

- (1892) "Reality and Idealism". *The Philosophical Review*, Vol. 1, N° 5 (Sep. 1892), págs. 535-546.
- (1895) "The Metaphysics of the Time-Process". *Mind, New Series*, Vol. 4, N° 13 (Jan. 1895), págs. 36-46.
- (1896) "Non-Euclidean Geometry and the Kantian A Priori". *The Philosophical Review*, Vol. 5, N° 2 (Mar. 1896), págs. 173-180.
- (1897) "Critical Notice: *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, by William James" *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Vol. VI (1897), págs. 545-554.

- (1900) "Notes: Prof. Münsterberg's Psychology and Life". *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Vol. IX (1900), págs. 143-144.
- (1902) "'Useless' Knowledge: A Discourse Concerning Pragmatism". *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Vol. XI (1902), págs. 196-215.
- (1903) "On Preserving Appearances". *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Vol. XII (1903), págs. 341-353.
- (1904) "In Defence of Humanism". *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Vol. XIII (1904), págs. 525-542.
- (1904) "Review: *Studies in Logical Theory*. *Mind, New Series*, Vol. XIII, N° 49 (Jan. 1904), págs. 100-106.
- (1905) "Discussion: The Definitions of 'Pragmatism' and 'Humanism'". *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Vol. XIV (1905), págs. 235-240.
- (1905) "Empiricism and the Absolute". *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Vol. XIV (1905), págs. 348-370.
- (1906) "The Ambiguity of Truth". *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Vol. XV (1906), págs. 160-176.
- (1906) "Review: *The problems of Philosophy*, by Harold Höffding. Translated by Galen M. Fisher, with a Preface by William James. *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Vol. XV (1906), págs. 267-268.
- (1906) "Discussion: 'Pragmatism and Pseudo-Pragmatism'. *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Vol. XV (1906), págs. 375-390.
- (1906) "Thought and Immediacy". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 3, N° 9 (Apr. 26, 1906), págs. 234-237.

- (1906) "Idealism and the Dissociation of Personality". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 3, N° 18 (Aug. 30, 1906), págs. 477-482.
- (1907) "The Pragmatic Cure of Doubt". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 4, N° 9 (Apr. 25, 1907), págs. 235-238.
- (1907) "Pragmatism versus Skepticism". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 4, N° 18 (Aug. 29, 1907), págs. 482-487.
- (1907) "Ultima Ratio?" *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 4, N° 18 (Aug. 29, 1907), págs. 490-494.
- (1907) "Psychology and Knowledge". *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Vol. XVI (1907), págs. 244-248.
- (1907) "Critical Notice: *Pragmatism, a New Name for Some Old Ways of Thinking: Popular Lectures on Philosophy*, by William James. *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Vol. XVI (1907), págs. 598-604.
- (1909) "Humanism and Intuitionism". *Mind. New Series*, Vol. 18, N° 69 (Jan. 1909), págs. 125-128.
- (1909) "Solipsism". *Mind. New Series*, Vol. 18, N° 70 (Apr. 1909), págs. 169-183.
- (1909) "Logic or Psychology?" *Mind. New Series*, Vol. 18, N° 71 (Jul. 1909), págs. 400-406.
- (1909) "Humanism, Intuitionism, and Objective Reality". *Mind. New Series*, Vol. 18, N° 72 (Oct. 1909), págs. 570-575.
- (1910) "The Present Phase of 'Idealist' Philosophy". *Mind. New Series*, Vol. 19, N° 73 (Jan. 1910), págs. 30-45.

- (1911) "The Humanism of Protagoras". *Mind. New Series*, Vol. 20, N° 78 (Apr. 1911), págs. 181-196.
- (1912) "Relevance". *Mind. New Series*, Vol. 21, N° 82 (Apr. 1912), págs. 153-166.
- (1912) "The 'Working' of 'Truths'". *Mind. New Series*, Vol. 21, N° 84 (Oct. 1912), págs. 532-535.
- (1913) "Mysticism versus Intellectualism". *Mind. New Series*, Vol. 22, N° 85 (Jan. 1913), págs. 87-89.
- (1913) "The 'Working' of Truths and Their 'Criterion'". *Mind. New Series*, Vol. 22, N° 88 (Oct. 1913), págs. 532-538.
- (1915) "Realism, Pragmatism and William James". *Mind. New Series*, Vol. 24, N° 96 (Oct. 1915), págs. 516-524.
- (1915) "Are All Judgments 'Practical'?" *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 12, N° 25 (Dec. 9, 1915), págs. 682-687.
- (1916) "The Indetermination of Meanings". *Mind. New Series*, Vol. 25, N° 98 (Apr. 1916), págs. 539-540.
- (1916) "The Argument A Fortiori". *Mind. New Series*, Vol. 25, N° 100 (Oct. 1916), págs. 513-517.
- (1918) "Truth and Survival Value". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 15, N° 19 (Sep. 12, 1918), págs. 505-515.
- (1919) "Methodological Teleology". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 16, N° 20 (Sep. 25, 1919), págs. 548-553.
- (1920) "Truth, Value, and Biology". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 17, N° 2 (Jan. 15, 1920), págs. 36-44.

- (1920) "The Place of Metaphysics". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 17, N° 17 (Aug. 12, 1920), págs. 455-462.
- (1921) "The Meaning of 'Meaning' (I)". *Mind. New Series*, Vol. 30, N° 118 (Apr. 1921), págs. 185-190.
- (1921) "The Meaning of 'Meaning' (II)". *Mind. New Series*, Vol. 30, N° 120 (Oct. 1921), págs. 444-447.
- (1921) "Review: *German Philosophy and Politics*. *Mind. New Series*, Vol. 30, N° 120 (Oct. 1921), págs. 250-255.
- (1922) "The Meaning of 'Self'". *Mind. New Series*, Vol. 31, N° 122 (Oct. 1922), págs. 185-188.
- (1922) "Are History and Science Different Kinds of Knowledge?" (with R.G. Collingwood y A.E. Taylor). *Mind. New Series*, Vol. 31, N° 124 (Oct. 1922), págs. 443-466.
- (1923) "Analysis and Self-Analysis". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 20, N° 9 (Apr. 26, 1923), págs. 234-242.
- (1925) "Instrumentalism and Idealism". *Mind. New Series*, Vol. 34, N° 133 (Jan. 1925), págs. 75-79.
- (1930) "Review: *The Quest for Certainty: A Study of the relation of knowledge and action*, by John Dewey". *Mind. New Series*, Vol. 39, N° 155 (Jan. 1930), págs. 372-375.
- (1936) "The Philosophy of John Dewey. A Reply." *Mind. New Series*, Vol. 45, N° 177 (Jan. 1936), pág. 130.

SOBRE SCHILLER

[Nota: la bibliografía específica acerca de este autor no sólo es escasa en nuestro ámbito académico, sino también en aquellos de habla inglesa, de manera que la mayoría de los

textos que se citan a continuación reservan no más que un capítulo a la mención del pragmatista inglés.]

-Abel, R. (1955), *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*. Nueva York, King's Crown Press, Columbia University.

-Bawden, H.H. (1910), *The Principles of Pragmatism: a Philosophical Interpretation of Experience*. Boston y Nueva York, Houghton Mifflin.

-Caldwell, W. (1913), *Pragmatism and Idealism*. Londres, A. & C. Black.

-Di Berardino, M. A. (en prensa), "El pragmatismo humanista de Ferdinand Schiller", en Di Gregori, M.C. y Hebrard, A. (eds.), *Peirce, Schiller, Dewey y Rorty. Usos y revisiones del pragmatismo clásico*. Editorial del Signo.

-Di Berardino, M.A. y Faerna, Á.M. (en prensa), Introducción a *Los papiros de Filonús. De Platón a Protágoras*. Edición y traducción de Á.M. Faerna. Antonio Machado Libros.

-Hook, S. (1927), *The Metaphysics of Pragmatism*. Chicago y Londres, Open Court.

-Kallen, H. and Hook, S. (ed.) (1935), *American Philosophy Today and Tomorrow*. Nueva York, Lee Furman.

-Knudson, A. C. (1927), *The Philosophy of Personalism*. Nueva York, Abingdon Press.

-Leroux, Emanuel (1923), *Le Pragmatisme Américain et Anglais: étude historique et critique*. París, Felix Alcan.

-Maria, T. (1943), *L'umanismo di F.C.S. Schiller*. Milano, Fratelli Boca, Istituto di Studi Filosofici ("Filosofi Contemporanei" Series).

-McDonald, H.P., "First Philosophy in the Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller", en *International Quarterly*, Vol. 43, N° 4, Issue 172 (Dec. 2003), págs. 503-525.

-McKie, J.I. (1938), "Dr. F.C.S. Schiller, 1864-1937" (Obituario), *Mind*, vol. 47, N° 185 (Jan. 1938), págs. 135-139.

-Porrovecchio, M.J., "Flowers in the Desert: F.C.S. Schiller's (Unpublished) Pragmatism Lecture". *William James Studies*, vol. 3, N° 1 (Summer 2008).

-Pratt, J. B. (1909), *What is Pragmatism?* Nueva York, Macmillan.

-Searles, H.L. (1954), "The Philosophy of F.C.S. Schiller". *The Personalist* (35), págs. 14-24.

-Stack, G.J. (1982), "Nietzsche's Influence on Pragmatic Humanism". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 20, N° 4 (Oct. 1982), págs. 369-406.

-White, S.S. (1938), *A Comparison of the Philosophies of F.C.S. Schiller and John Dewey*. Chicago, University of Chicago Libraries.

-Winetroun, K. (1960), "Must Pragmatists Disagree? Dewey and Schiller". *Educational Theory*, Vol. 10, Issue 1 (January 1960), págs. 57-65.

-Yolton, John W. (1950), "F.C.S. Schiller's Pragmatism and British Empiricism". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 11, N° 1 (Sept. 1950), págs. 40-57.

John Dewey

OBRAS COMPLETAS

-*The Early Works of John Dewey, 1882-1898*. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1967-1972, 5 vols.

-*The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1976-1983, 15 vols.

-*The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1981-1991, 17 vols.

PRIMERAS EDICIONES DE OBRAS DE DEWEY

- (1887) *Psychology*. Nueva York, Harper & Brothers.

- (1888) *Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding: a Critical Exposition*. Chicago, S.C. Griggs and Co.

- (1891) *Outlines of a Critical Theory of Ethics*. Ann Arbor, Register Publishing Co.
1894: *The Study of Ethics: a Syllabus*. Ann Arbor, Register Publishing Co.

- (1899) *The School and Society*. Chicago, University of Chicago Press.

- (1902) *The Child and the Curriculum*. Chicago, University of Chicago Press.

- (1903) *Studies in Logical Theory* (en colaboración). Chicago, University of Chicago Press.

- (1908) *Ethics* (en colaboración con James H. Tufts). Nueva York, Henry Holt and Co.

- (1909) *Moral Principles in Education*. Boston, Houghton Mifflin Co.

- (1910) *How We Think*. Boston, D.C. Heath and Co.
- (1913) *Interest and Effort in Education*. Boston, Houghton Mifflin Co.
- (1915) *German Philosophy and Politics*. Nueva York, Henry Holt and Co.
- (1915) *Schools of To-Morrow*. Nueva York, E.P. Dutton and Co.
- (1915) *The Influence of Darwin on Philosophy, and Other Essays in Contemporary Thought*. Nueva York, Henry Holt and Co.
- (1916) *Democracy and Education*. Nueva York, Macmillan Co.
- (1916) *Essays in Experimental Logic*. Chicago, University of Chicago Press.
- (1920) *Reconstruction in Philosophy*. Nueva York, Henry Holt and Co.
- (1922) *Human Nature and Conduct*. Nueva York, Henry Holt and Co.
- (1925) *Experience and Nature*. Chicago y Londres, Open Court Publishing Co.
- (1927) *The Public and Its Problems: an Essay in Political Inquiry*. Nueva York, Henry Holt and Co.
- (1929) *The Quest for Certainty: a Study of the Relation of Knowledge and Action*. Nueva York, Minton, Balch and Co.
- (1929) *The Sources of a Science of Education*. Nueva York, Horace Liveright.
- (1930) *Individualism, Old and New*. Nueva York, Minton, Balch and Co.
- (1930) *Construction and Criticism*. Nueva York, Columbia University Press.

- (1931) *Philosophy and Civilization*. Nueva York, Minton, Balch and Co.
- (1932) *Ethics (revised edition)* (en colaboración con James H. Tufts). Nueva York, Henry Holt and Co.
- (1933) *How We Think, revised edition: a Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process*. Boston, D.C. Heath and Co.
- (1934) *A Common Faith*. New Haven, Yale University Press.
- (1934) *Art as Experience*. Nueva York, Minton, Balch and Co.
- (1935) *Liberalism and Social Action*. Nueva York, G.P. Putnam's Sons.
- (1938) *Logic: The Theory of Inquiry*. Nueva York, Henry Holt and Co.
- (1938) *Experience and Education*. Nueva York, Macmillan Co.
- (1939) *Freedom and Culture*. Nueva York, G.P. Putnam's Sons.
- (1939) *Theory of Valuation*. Chicago, University of Chicago Press.
- (1946) *Problems of Men*. Nueva York, Philosophical Library.
- (1949) *Knowing and the Known*. Boston, Beacon Press.

TRADUCCIONES

- (1944) *Teoría de la vida moral* ["Theory of the Moral Life", Parte II de *Ethics*], México, Herrero Hnos. Traducción de R. Castillo Dibildox.
- (1948) *La experiencia y la naturaleza*, México-Buenos Aires, FCE. Traducción de J. Gaos.

- (1949) *Arte como experiencia*. México, FCE.
- (1950) *Lógica: Teoría de la investigación*. México-Buenos Aires, FCE. Traducción de E. Ímaz.
- (1952) *La busca de la certeza*. México-Buenos Aires, FCE. Traducción e introducción de E. Ímaz.
- (1961) *El hombre y sus problemas*. Buenos Aires, Paidós. Traducción de E. Prieto.
- (1988) *Naturaleza humana y conducta: Introducción a la psicología social*. México-Buenos Aires, FCE. Traducción de R. Castillo Dibildox.
- (1989) *Cómo pensamos (nueva exposición de la relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo)*. Barcelona, Paidós.
- (1993) *La reconstrucción de la filosofía*. Barcelona, Planeta-De Agostini. Traducción de A. Lázaro Ros (aparecida previamente en Buenos Aires, Aguilar, 1955).
- (1996) *Liberalismo y acción social y otros ensayos*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim. Traducción de J.M. Esteban.
- (2000) *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*. Madrid, Biblioteca Nueva. Edición, traducción y notas de Á.M. Faerna.
- (2003) *La ciencia de la educación*. Buenos Aires, Losada. Traducción de L. Luzuriaga.
- (2003) *Viejo y nuevo individualismo*. Barcelona, Paidós. Traducción de I. G. Adánez. Introducción de R. del Castillo.
- (2004) *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*. Madrid, Ediciones Morata. Traducción de L. Luzuriaga (aparecida previamente en Buenos Aires, Losada, 1960).

- (2004) *La opinión pública y sus problemas*. Madrid, Ediciones Morata. Traducción de R. Filella. Estudio preliminar y revisión de R. del Castillo.
- (2004) *Experiencia y educación*. Madrid, Biblioteca Nueva. Edición de J. Sáenz de Obregón.
- (2005) *Una fe común*. Buenos Aires, Losada. Traducción de J. Martínez Alinari.
- (2008) *Teoría de la valoración. Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores*. Madrid, Biblioteca Nueva. Edición de M.A. Di Berardino y Á.M. Faerna.
- (2008) *El arte como experiencia*. Barcelona, Paidós Ibérica. Traducción de J. Claramonte.

SOBRE DEWEY

- Alexander, T. (1992), “Dewey and the Metaphysical Imagination”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XXVIII, nº 2 (primavera de 1992), págs. 203-215.
- Boisvert, R.D. (1992), “Metaphysics as the Search for Paradigmatic Instances”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XXVIII, nº 2 (primavera de 1992), págs. 189-202.
- Boydston, J.A. (ed.) (1970), *Guide to the Works of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Castillo, R. del (1995), *Pensamiento y acción: el giro pragmático de la filosofía*. Madrid, UNED.

-Di Berardino, M.A. y Faerna, Á.M. (2008), “Introducción” a Dewey, J., *Teoría de la valoración. Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores*. Edición de M.A. Di Berardino y Á.M. Faerna. Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 11-80.

-Esteban, J.M. (2001), *La crítica pragmatista de la cultura: ensayos sobre el pensamiento de John Dewey*. Costa Rica, UNA.

-Gardner, T. (2000) “The Subject Matter of Dewey’s Metaphysics”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XXXVI, nº 3 (verano de 2000), pág. 393-405.

-Godfrey-Smith, P. (2000), “Dewey on Naturalism, Realism and Science”. *Philosophy of Science* (Supplement: Proceedings of the 2000 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. Part II: Symposia Papers), Vol. 69, nº 3 (septiembre de 2000), págs. S25-S35.

-Hildebrand, D.L. (2000), “Putnam, Pragmatism and Dewey”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XXXVI, nº 1 (invierno de 2000), págs. 109-118.

-Hook, S. (ed.) (1950), *John Dewey, Philosopher of Science and Freedom. A Symposium*. Nueva York, Dial Press.

-Mougán Rivero, J.C. (2000), *Acción y racionalidad. Actualidad de la obra de J. Dewey*. Cádiz, Ediciones de la Universidad de Cádiz.

-Pappas, G.F. (2008), *John Dewey’s Ethics. Democracy as Experience*. Indiana University Press.

-Rockefeller, S.C. (1991), *Religious Faith and Democratic Humanism*. Nueva York, Columbia University Press.

-Schilpp, P.A. (comp.) (1952), *The Philosophy of John Dewey*. Nueva York, Tudor Publishing Co., 2ª ed. (The Library of Living Philosophers, Vol. I.).

-Shook, J. (1995), "John Dewey's Struggle with American Realism, 1904-1910". *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XXXI, nº 3 (verano de 1995), págs. 542-566.

——— (2004), "Dewey's Empirical Naturalism and Pragmatic Metaphysics". *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XL, nº 4 (otoño de 2004), págs. 731-742.

-Sleeper, R.W. "What is Metaphysics?" (1992). *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XXVIII, nº 2 (primavera de 1992), págs. 177-187.

-Stuhr, J.J. (1992), "Dewey's Reconstruction of Metaphysics". *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal of American Philosophy*. Vol. XXVIII, nº 2 (primavera de 1992), págs. 161-175.

-Tiles, J.E. (ed.) (1992), *John Dewey: Critical Assessments*. 4 vols. Londres, Routledge.

-Westbrook, R.B. (1991), *John Dewey and American Democracy*. Ithaca, Cornell University Press.